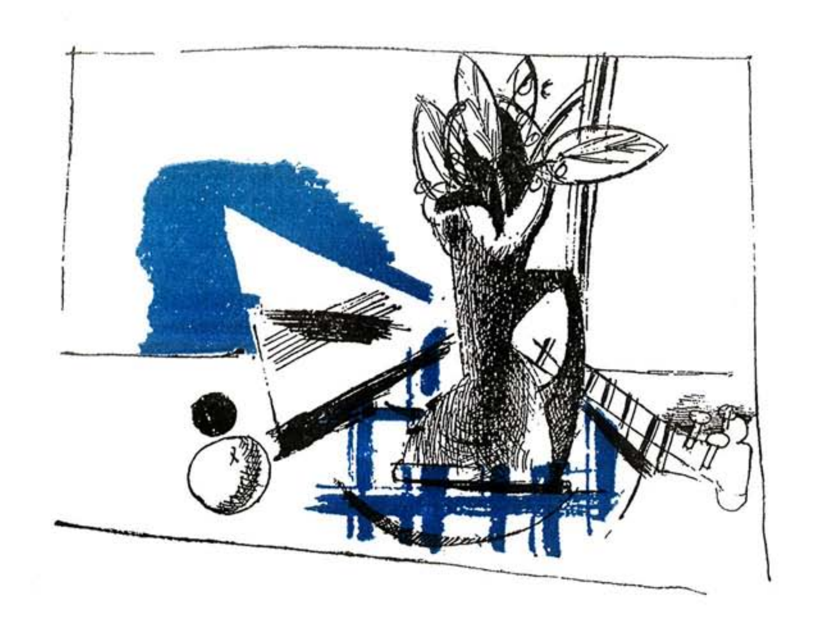
CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS



MADRID 58
OCTUBRE 1954

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz.*—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla.* - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán.* - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá.* - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín.*—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana.*—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile.*--ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito.* Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil.*—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador.* ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid.*—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala.*—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe.*—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa,* D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán.*—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima.*—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo.*—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas.*—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas.* - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas.*—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.º andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro.*—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal.*—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague.* ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York,* 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York,* 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans,* L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme).* - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux.*—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa.*—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich.*

EDICIONES CULTURA HISPANICA

"Ediciones Cultura Hispánica" es hoy la única empresa editorial al servicio de Iberoamérica y Filipinas que viene realizando tenazmente, año tras año, el intento más considerable entre los pueblos de habla española, para dar a conocer las vivencias culturales de la comunidad hispánica y los más importantes hallazgos en el amplio campo del pensamiento y de la cultura contemporánea.

Desde su fundación, en el año 1945, toda una serie de volúmenes aparecidos en una ininterrumpida y sistemática labor han puesto de manifiesto ante el público lector el esfuerzo editorial que significa proyectar, a través de sus diversas Colecciones, sobre las clases cultas del mundo entero, la multiforme realidad hispanoamericana.

Literatura, Arte, Filosofía, Poesía, Ensayo, Historia, Geografía, Economía, Derecho, etc., son materias que, a través de las más consagradas y amenas plumas iberoamericanas y españolas, ofrece a sus lectores "Ediciones de Cultura Hispánica".

Nombres prestigiosos, como los de Ramón Menéndez Pidal, José Vasconcelos, José María Pemán, Carlos Pereyra, P. Constantino Bayle, S. J., Juan Manzano, Gonzalo Zaldumbide, Mercedes Ballesteros, Víctor A. Belaunde, Pedro Laín Entralgo, José Arce, Gerardo Diego, Eduardo Carranza, Leopoldo Panero, entre otros muchos, avaloran su catálogo editorial.

Pero hay más: "Ediciones Cultura Hispánica", nacida al servicio de los intelectuales de Hispanoamérica, en su deseo de acercarse cada vez más a la meta cultural que a sí misma se ha asignado, ofrece a todos los centros culturales del Mundo Hispánico, así como a los particulares, la posibilidad de recibir cualquier obra publicada por editoriales españolas y toda clase de libros antiguos o modernos, por cuenta de los interesados y a través de su distribuidora exclusiva para todo el mundo que es "Ediciones Iberoamericanas, S. A." (E. I. S. A.), Pizarro, 17, Madrid, y a ella, o a sus representantes en el exterior, pueden dirigirse para que les sean remitidos nuestro catálogo o nuestros libros, contra reembolso.

Igualmente, para todas aquellas obras que por su índole no encajen dentro de nuestro marco de publicaciones, "Ediciones Cultura Hispánica" se compromete a editar por cuenta de sus autores, y a través de su distribuidora E. I. S. A., cualquier original que nos envíen, encargándose muy gustosamente, de acuerdo con las indicaciones o sugerencias del autor, de la elección de formato, selección de papel, corrección de pruebas y realizar el envío, una vez concluída, de la obra cuya impresión se le encomiende.

AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS (Ciudad Universitaria)

MADRID (España)

EDICIONES CULTURA HISPANICA

OBRAS ULTIMAMENTE PUBLICADAS

CIENCIAS ECONÓMICAS:

La balanza de pagos en los países hispanoamericanos, por José Ignacio Ramos Torres. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 45 ptas.

Esquemas económicos de Hispanoamérica, por Francisco Sobrados Martín y Eliseo Fernández Centeno. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 50 ptas.

CIENCIAS JURÍDICAS:

Las Constituciones de la República Argentina. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones de Puerto Rico, por Manuel Fraga Iribarne. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones del Perú, por José Pareja y Paz-Soldán. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

Las Constituciones de la República de Panamá, por Víctor F. Goytia. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

POESÍA:

Martín Cerere, por Cassiano Ricardo. Trad. de Emilia Bernal. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

Ciudad y yo, por Blanca Terra Viera (Premio Ministerio de Educación de Uruguay, 1952). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 25 ptas.

Nueva poesía panameña, por Agustín del Saz. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 65 ptas.

Canto personal, por Leopoldo Panero (2.ª edición). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

La llama pensativa, por Evaristo Ribera Chevremont. Madrid, 1954. 13 × 21 centímetros. 50 ptas.

Memorias de poco tiempo, por José Manuel Caballero Bonald, con ilustraciones de José Caballero. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

ARTE:

La pintura española contemporánea, por Manuel Sánchez Camargo, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 20 × 27 cms. 275 ptas.

ENSAYOS POLÍTICOS:

El mito de la democracia, por José Antonio Palacios. Madrid, 1954. 14 × 21 centímetros. 65 ptas.

El pensamiento de José Enrique Rodó, por Glicerio Albarrán Puente. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 100 ptas.

Elogio de España al Ecuador (Conferencias pronunciadas por el doctor Marañón, Pemán, Laín Entralgo, Marqués de Lozoya y Sánchez Bella. Con una introducción del Excmo. Sr. D. Ruperto Alarcón Falconí, Embajador del Ecuador). Madrid. 15 × 20,5 cms. 30 ptas.

Ciencias Históricas:

Causas y caracteres de la independencia hispanoamericana (Congreso Hispanoamericano de Historia). Madrid, 1954. 17 × 24 cms. 90 ptas.

Código de Trabajo del indígena americano, por Antonio Rumeu de Armas. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Azul celeste y blanco (Génesis de la bandera argentina), por Ricardo A. Herren. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Dogmas nacionales del Rey Católico, por Francisco Gómez de Mercado y de Miguel. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 75 ptas.

Hispanidad:

Sobre la Universidad Hispánica, por Pedro Laín Entralgo. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 20 ptas.

Destino y vocación de Iberoamérica, por Alberto Wagner de Reyna. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 23 ptas.

Genealogía y Heráldica:

Dignidades nobiliarias en Cuba, por Rafael Nieto Cortadellas. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Blasones de los virreyes del Río de la Plata, por Sigfrido A. Radaelli, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 cms. 50 ptas.

Bibliografía:

Los manuscritos de América en las Bibliotecas de España, por José Tudela de la Orden. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Literatura:

La ruta de los conquistadores, por Waldo de Mier. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 centímetros. 45 ptas.

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la cuarta entrega del *American Diary*, de *José A. Villegas Mendoza*, corresponsal de los CUADERNOS en las Naciones Unidas. Portada y dibujos del pintor español *Alvaro Delgado.*



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

LA EVOLUCION ACTUAL DE LA CIENCIA POLITICA

POR

CARLOS OLLERO

Prescindiendo de mayores precisiones cronológicas, y ateniéndonos al fenómeno que, como tal, sólo es suceso histórico cuando se convierte en expresión general de un acontecer homogéneo, la pasada guerra señala un proceso de revisión de los supuestos que habían conducido a la crisis de la ciencia política moderna. Debemos apartar como sobrentendidas las profundas causas, íntimamente ligadas al dramático suceso, y cuya alusión aquí, sobre dar extensión desmesurada a nuestro trabajo, le desviaría de su estricta finalidad y naturaleza.

En 1940 apareció un libro de von Wiese: *Homo Sum* (1)—escrito, pues, cuando las circunstancias externas no parecían presagiar para Alemania la urgente oportunidad de la dramática apelación—, en el que el famoso sociólogo, tras intentar rescatar para la Sociología una base antropológica, anclada en la irreversible unidad esencial del hombre, nos ofreció un epílogo patético, denunciando la situación angustiosa a que había conducido la ciencia social contemporánea.

En el otoño de 1948, convocado por el Ministerio de Estado de Hesse, se reunió un Congreso de Rectores de Alemania Occidental y Berlín para discutir el tema de si la política podía considerarse como disciplina científica. La conclusión afirmativa, la propuesta de que se crearan cátedras de ciencia política en todas las Universidades y Escuelas Técnicas Superiores de la República Federal Alemana, y, sobre todo, el espíritu con que se debatió el problema y el alcance que se dió a su planteamiento, son de verdadera y aleccionadora importancia.

Un examen de conjunto sobre la *Kölner Zeitschrift für Soziologie* (2) nos muestra la preocupación—en muchas ocasiones, por cierto, al enfrentarse y compararse la Sociología alemana con la norteamericana—por la búsqueda de una posición equidistante de

(1) J. v. Wiese: *Homo Sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie,* Jena, 1940: "...Allí donde el cielo y el agua se tocan, se vislumbra algo a cuyo encuentro me dejo llevar. ¿Es la aurora boreal?..."

(2) Sobre el primer año de vida de la citada revista puede verse un interesante resumen en la *Revista del Instituto de Estudios Políticos,* núm. 46.

la pura teoría sociológica y del tratamiento puramente empírico de los problemas sociales.

Si hojeamos los escasos libros alemanes (3) sobre Teoría del Estado, tanto en los de aquellos autores de clara y confesada orientación católica como en los demás, observamos que los supuestos básicos para dicha teoría representan un rotundo viraje hacia la concepción finalista y política del Estado. Es interesante observar que una de las publicaciones de mayor eco y más sólido prestigio en la Alemania actual es el *Wörterbuch der Politik* (4), cuya filiación católica, continuadora del *Staat-lexikon*, nos exime de innecesarios comentarios.

* * *

En la literatura norteamericana sobre la ciencia política nos encontramos con infinitos testimonios expresivos del proceso revisor a que nos venimos refiriendo, siendo de notar que, aunque suelen producirse en libros o tratados de carácter general, es, sobre todo, en trabajos, ensayos o artículos de revistas especializadas donde más literatura encontramos en el sentido apuntado. Que sea así no debe extrañarnos, pues se trata aún de proclamación de principios y de rectificación de supuestos, que sólo cuando produzcan clima científico general habrá de cuajar en obras de verdadero alcance sistemático.

La fragmentación de la ciencia política americana está denunciada, por ejemplo, en un trabajo de Easton David, titulado *The decline of modern Political Theory* (5), en el que, después de referirse a la falta de correspondencia entre el actual momento crítico y la riqueza de proyectos teóricos de solución, proclama la necesidad de revisar los viejos valores, formulando otros nuevos. Para ello propone la conceptualización de lo que llama "áreas básicas" de la ciencia política, cosa que, a su entender, exige: primero, la sintetización de las posibles y limitadas generalizaciones, y segundo, la elaboración de un marco sistemático, capaz de comprender todo el hoy disperso cuerpo de investigación de tal ciencia.

Reinhard Bendix, en *Social Science and the distrust of Rea-*

---

(3) En el número de junio de 1950 de la revista *Stimmen der Zeit* figura un artículo de F. von der Heydte: "Deutsche Staatslehre heute."

(4) *Beitrage zu einem Wörterbuch der Politik*, editado por Oswaldo v. Nell-Breuning, S. J., y Dr. H. Sacher (Herder, Freiburg). Conocemos los cuadernos *Zur Christlichen Geselischaftstehre* y *Zur christlichen Staatslehre.*

(5) Earton David: "The Decline of Modern Political Theory", en *Journal of Politics*, V, 13, núm. 1, 1951.

son (6), considera la conversión del científico en técnico como una consecuencia de la creciente desconfianza en la razón y del consiguiente abandono de los grandes temas centrales por la simple acumulación de datos, provocada por la preferencia "realista" hacia los problemas llamados "concretos". Las investigaciones sobre la sociedad como totalidad—afirma—han carecido ya de sentido, y el deseable esfuerzo intelectual por construir una teoría de la sociedad como totalidad ha sido sustituído por la acumulación de reducidas interpretaciones de factores parciales, arbitrariamente seleccionados.

Contra el empirismo en que se debate la ciencia política americana, como consecuencia de una visión fragmentaria e insuficiente de la realidad, se pronuncia el profesor Lippincott en un importante trabajo de conjunto—*The political theory in U. S.* (7)—. Ese empirismo sostiene que sólo los pretendidos hechos son reales, y que toda consideración valorativa es refractaria a la consideración científica. Tal empirismo supone tres errores: una errónea teoría del conocimiento, pues los principios son tan reales como los hechos, que sin aquéllos carecerían de sentido; una concepción metodológica equivocada, pues parte del postulado de que los hechos se organizan ellos mismos, bien que sea la ciencia social la que les confiere un sistema y una clasificación; un planteamiento falaz de la relación entre el observador y su circunstancia, pues inmerso el primero en la segunda, está incapacitado para una visión realmente objetiva. Nuestra ciencia política sólo podrá resurgir—concluye Lippincott—cuando repudie el empirismo para consagrarse a la elaboración de los principios sistematizadores.

La actitud sociológica en el estudio del Poder, como complejo de estructura real fundamentalmente económica, es sagazmente denunciada en otro trabajo del citado Reinhard Bendix: *Social Stratification and Political Power* (8), en el que se muestra cómo tal procedimiento de investigación sociológicopolítica conduce siempre a la explicación retrospectiva de los hechos y no a su interpretación total con vistas al mínimo contenido de predicción que implica toda auténtica investigación socialpolítica.

Contra el menosprecio de la filosofía política, y en el diálogo con el conocido libro de Lasswell y Kaplan, *Power and Society*,

---

(6) Reinhard Bendix: "Social Science and the distrust of Reason" (Universidad de California, Publicaciones de *Sociology and Social Institutions*, V, 1, núm. 1, 1951).

(7) Lippincott: *The political theory in U. S.*, 1950.

(8) R. Bendix: "Social Stratification and Political Power", en *American Political Science Review*, V, XLVI, núm. 2, junio 1952.

J. Roland Pennock (9) concluye en *Political Science and Political Philosophy* afirmando la necesidad de que la filosofía política y la actual ciencia política integren unitariamente sus esfuerzos, pues nada se conseguiría mientras los filósofos de la política no se familiaricen con las "proposiciones empíricas de la moderna ciencia política y los científicos empíricos de la política no comprendan la justificación de los esquemas valorativos".

Análogo espíritu inspira el ensayo de E. A. Kedourie *The Study of Politics Philosophy* (10), dedicado a un trabajo de White; Kedourie insiste en la necesidad de la investigación de lo político como fenómeno colectivo y entidad sustantiva y específica, cuya riqueza de contenido se va desvelando a medida que se estudia: en el estudio de lo político—afirma—hay fenómenos que afectan al fenómeno mismo de la política, pues ésta crece mientras más se estudia (11). Y precisamente en polémica con el citado White, que eliminaba de la política la ética, considerándola objeto sólo de estudio para los filósofos, J. H. Hallowell, en *Politicals and Ethics* (12), había ya acusado a aquél de nihilista, concluyendo que no se puede prescindir de lo ético, a menos que se haga caso omiso de nuestra responsabilidad de seres humanos y se niegue propia virtualidad a la ciencia política.

En sendos trabajos dedicados a un examen de conjunto sobre los estudios de ciencia política en Norteamérica, Charles Merrian y Cook consideran como una de las características de los más valiosos intentos contemporáneos por montar una ciencia política la repudiación de un facticismo empírico falsamente realista y la vuelta a los fundamentos filosóficos y asociológicos. El primero—*The political science in U. S.* (13)—, al hacer un resumen de las novísimas orientaciones de la ciencia política americana, incluye entre ellas el despertado interés por los problemas de filosofía política, sobre todo por las interferencias de esta disciplina con la filosofía y las diversas ramas de las ciencias sociales y el nuevo planteamiento del problema de las relaciones tradicionales con los criterios

---

(9) J. Roland Pennock: "Political Science and Political Philosophy", en *The American Political Sc. Review*, V, XLV, núm. 4, diciembre 1951.
(10) E. A. Kedourie: "The Study of Politics", en *Philosophy*, XXV, Ump. 162, jul. 1952.
(11) Ello recuerda la frase de Hauriou: "A medida, pues, que la ciencia social toma conocimiento de su objeto, lo modifica." (*La Science Sociale Traditionnelle*, París, 1869, pág. 18.)
(12) H. H. Hallowell: "Politicals and Ethics", en *The American Political Science Review*, V, XXXVIII, núm. 4, 1944, pág. 639.
(13) En el libro *La Science Politique contemporaine*, París, 1950, pág. 242. (U. N. E. S. C. O.)

de valor, que trae, como consecuencia, el replanteamiento de la comprensión unitaria de los fines y los medios.

Cook, en *The Methods of Political Science* (14), afirma que "es necesario insistir sobre el carácter esencialmente normativo de las ciencias sociales..., cuya misión no se limita a la descripción de los valores en tanto que hechos sociológicos". "La tarea principal de las ciencias sociales—continúa Cook—consiste hoy en establecer las relaciones entre los conceptos éticos... y los métodos y resultados de las investigaciones sociológicas modernas..." "... y es, sobre todo, en la ciencia política donde esta tarea es más urgente..., pues hoy se enreda en problemas técnicos..., con ausencia de puntos de vista generales y cegándose para el conocimiento de sus múltiples deficiencias."

Por último, desde la misma Sociología—donde es más difícil el despego del realismo empirista—se invita en ocasiones a que se realice tal despegue en la ciencia política: el magnífico tratado de Ogburn (15) comienza aludiendo a la fisonomía cambiante de las situaciones políticas y estructuras sociales que caracterizan el mundo actual, y al plantearse la cuestión de si podremos o no controlar esos cambios en su evolución aludiendo a lo que Summer llamaba "sagacidad para lo penetrante", concluye afirmando: "Si el inmediato propósito de la Sociología como ciencia es descubrir conocimientos, debemos desear que esos conocimientos operen al servicio de los fines considerados deseables."

A un trabajo del tipo del que aquí estamos realizando, no le está permitido, por científico, violentar la realidad ni la ponderada interpretación de ciertos hechos; pero sí el acentuar los rasgos más salientes, que puedan proporcionar una visión panorámica y necesariamente sintética del problema que estudiamos. Ello no obstante, y al objeto de fijar las líneas centrales de nuestro discurso con vistas al inevitable carácter polémico de una aportación que pretende ser personal, queremos esclarecer que, si el número de contribuciones doctrinales norteamericanas a la temática de la ciencia política aumenta hoy en cantidad y casi siempre en calidad (resultaría impropio, y aunque fatigoso, fácil, relacionar más o menos exhaustivamente la oportuna bibliografía), es preciso señalar que esa aportación tiene, las más de las veces, un carácter monográfico y parcial sobre problemas concretos. Con ello no pretendemos ignorar la existencia de valiosas obras de conjunto; pero éstas, o son

---

(14) Ibíd., pág. 79.
(15) W. F. Ogburn and M. F. Nimkoff: *A Handbook of Sociology*, 1946, páginas 10 y sigs.

más bien libros de contenido más sociológico que político, o significan la aplicación de sistemas de sociología especial al campo político, entonces secundario, o propiamente son libros expositivos del conjunto institucional norteamericano.

Sin que, en cualquier caso, dejen de interesar los primeros para una visión amplia de los estudios científicopolíticos norteamericanos, son los últimos los más directamente relacionados con una ciencia política en sentido estricto, si bien sus planteamientos no trascienden de una ordenación de materias más o menos sistemática del clásico Derecho constitucional; expresión, por cierto, poco usada en los Estados Unidos si se tiene en cuenta que, dada la fecha del texto de la Constitución, lo que podría llamarse Derecho constitucional está compuesto, en gran parte, por *cases* jurisprudenciales y prácticas y costumbres políticoconsuetudinarias. Esto hace que gran parte de la bibliografía norteamericana de conjunto se produzca bajo otras rúbricas, y de ella va llegando a ser general la de *Governments and Politics,* que, aún referida a los Estados Unidos, representa, por un lado, lo que en otros países el Derecho constitucional, y, por otro—y esto tiene importancia a nuestros efectos—, va convirtiéndose en denominación, que supone un tratamiento "político" del conjunto institucional americano. Desde luego, claro está, este *Governments and Politics* se refiere a la estructura política democrática, y no se plantea, propiamente hablando, problemas que exceden al comentario y descripción de tal estructura. Es, en todo caso, más que una ciencia política, una ciencia del Gobierno; pero del Gobierno democrático al uso norteamericano. Ejemplo, entre otros muchos, es el libro de Zink (16), y aun con otro título, el de Binkley y Moos (17), así como también el muy reciente de G. Lowell (18), concebido con horizontes más amplios.

Tanto en obras de preocupación fundamentalmente científica y teóricopolítica, cuanto en muchas de concreto sentido sociológico, la extensa referencia a los *values* puede constituir un precioso baremo para pulsar el proceso a que aquí nos hemos venido refiriendo en la literatura americana contemporánea. Sin duda que, con el concepto *values,* no quiere comprenderse exactamente lo que en el pensamiento europeo, pues en él entran lo que pudiéramos llamar estímulos generales de la acción humana individual o colectiva, sin que por ello se entiendan comprendidas siempre implicaciones

---

(16) *Government and Politics in U. S.,* N. Y., 1947.
(17) *A Grammar of the American Politics,* N. Y., 1950.
(18) *Governments in Modern Society,* N. Y., 1951.

axiológicas. Pero, evidentemente, la preocupación sensible por reconstruir y sistematizar los *systems of value* suponen un intento—en gran parte debido, indirectamente, a la dirección "psicologista" de las ciencias sociales, tan relevante en Estados Unidos—de superación del empirismo científicopolítico. Entre otros, citaremos el libro de G. F. Cuber y R. Harper (19), y, sobre todo, el recentísimo de Robin M. Williams (20), en el que se dedica expresamente un extenso capítulo a las *value orientations in American Society*. En confirmación de lo que antes dijimos, el autor declara que los *values* no son concretas finalidades de acción, sino *criteria*, por lo que esas finalidades se escogen.

Como intento de síntesis en que se yuxtaponen, junto a criterios clásicos y sociológicos ya estudiados en otra ocasión, las modernas reacciones indicadas, es, sin duda, interesante el libro titulado *Introduction to Political Science*, debido a J. S. Roucek, G. B. de Huszar y otros (21). Interesante no sólo por su contenido, sino por las diferentes tendencias que laten en cada uno de los colaboradores. Por un lado, se abandona el Estado como objeto formal de la ciencia política, y se sustituye por el tema del Gobierno y su relación con las fuerzas sociales, concibiéndose la ciencia política como ciencia "objetiva" y sociológica. Por otro lado, se dibuja la ciencia política como estudio de las teorías políticas: del Derecho, del Gobierno, de las fuerzas políticas y de las relaciones internacionales. El libro, por lo demás, no alcanza a obtener verdadero valor sintético, pues, más que integración ordenada y sistemática, nos ofrece una yuxtaposición de posiciones y tendencias.

Aunque en términos que exceden de una referencia exclusiva al mundo norteamericano, pero, sin duda, estimulado por el contorno político y mental de los Estados Unidos, en 1951 apareció un interesantísimo libro de J. H. Herz (22), en que el autor se enfrenta con el problema buscando una vía media entre el *Political Idealism*, que por su abstracción conduce a constantes frustraciones, y el *Political Realism*, que suele conducir a una aceptación—cuando no a una defensa activa—del *statu quo* y a las consiguientes glorificaciones de las relaciones de Poder dadas y de las oligarquías políticas. Esa vía media puede serlo, según Herz, lo que él llama *Realist*

---

(19) *Problems in American Society. Values in conflict*, N. Y., 1948.
(20) *American Society. A sociological interpretation*, N. Y., 1952.
(21) Nueva York, 1950. Contiene cinco grandes partes o secciones—subdivididas en numerosísimos capítulos—, a manera de estructura esencial de la Ciencia Política: Political Theory; The Legal framework; Types and Branches of Government; Political Forces; International Relations.
(22) *Political Realism and Political Idealism*, 1951.

Liberalism, expresión de la "filosofía del ideal realizable", que conjuga lo éticamente deseable con lo políticamente posible.

* * *

Pulsar la situación de la más actual ciencia política inglesa, para tratar de descubrir en ella el proceso que examinamos, no es fácil empresa, ciertamente. En dos campos podemos, no obstante, descubrir datos que nos interesan. Uno, en el más directamente científico, y, otro, en el más acentuadamente político. En el primero, nos lo van a suministrar las sucesivas reformas de los estudios en las Universidades inglesas y la polarización de criterios de Oxford y de la London School. En el segundo, la profunda revolución política y social operada en Inglaterra en los últimos lustros (23).

En 1921, se propone la Universidad de Oxford, consciente de la heterogénea dispersión de sus estudios, dar a éstos la unidad posible, y, respondiendo a esta preocupación, montó un examen especial, en el que se integraban materias filosóficas, políticas y económicas: el conocido corrientemente con el nombre de *Modern Greats.* Mas esta innovación había de chocar con la tradicional organización de los estudios oxfordianos y la formación clásica y filosófica de la mayor parte del profesorado, por lo que el estudio conjunto del ser social, a que los *Modern Greats* apuntaban, se hizo generalmente desde la Filosofía, que actuaba así en función unificadora de las investigaciones políticas y económicas.

En contra de esta orientación, la London School estimaba que los estudios políticos y económicos debían hacerse paralelamente, e incluso completarse con la intervención de análisis cuantitativos y el empleo frecuente de técnicas estadísticas, es decir, a través de un método que insistiera sobre los hechos, más bien que sobre criterios valorativos. Con ello se produjo una diferencia fundamental entre el espíritu que informaba a cada una de las escuelas. La de Oxford se inspiraba en una concepción normativa, basada en la Filosofía; la de la London School, en una concepción "positiva", que la aproximaba a la Sociología.

Pues bien: sin que pueda ello interpretarse como una clasificación, es lo cierto que, cuando algún otro autor inglés—este de la Universidad de Cambridge: David Thomson—nos habla, pensando

(23) De la fase encabezada por Bryoe, citaremos a Morley, Marriott, Keith, Brady, Seton-Watson, Berker y Cole. En la socialista, a los Webb, Laski, Russell, Lindsay, Finer. Sobre la tercera, aún en período formativo, pueden consultarse los citados trabajos de T. González.

en el estudio de las instituciones comparadas, pero abordando realmente el panorama completo de los estudios políticos ingleses, de una fase liberal, de otra socialista y de otra tercera fase sintética, iniciada en 1945 tras la conflagración universal, bien podemos asociar los expuestos criterios de Oxford y la London School a la primera y segunda de esas fases, respectivamente. Y he aquí el segundo de esos campos, en que anunciábamos podíamos descubrir datos que nos interesan a nuestro respecto. La segunda fase a que se refiere Thomson corresponde al comienzo de la importante influencia del socialismo político, y la tercera, o de síntesis, hemos de relacionarla con el acrecentamiento de esa influencia, debido al triunfo reiterado en los últimos años del partido laborista. La obligada adaptación a las circunstancias del laborismo titular y ejercitante del Poder durante unos años, y la evidente existencia de esa nueva fase sintética de las etapas liberal y social, no son fenómenos desconectados, dadas las tendencias predominantes en la London School. Precisamente de ésta es de donde surgen muchas voces representativas, que propugnan un intento de superación de las investigaciones puramente "positivas", y hacen ver el poco éxito que, para el desarrollo y enriquecimiento de las estrictamente políticas, tuvieron obras inspiradas en la polarización antioxfordiana, como, por ejemplo, las mismas de H. Finer.

Refiriéndonos a la Sociología inglesa a este respecto, es digno de mencionarse aquí el libro de Ginsberg (24), profesor de la Universidad de Londres, y aparecido antes de la última conflagración universal, en el que se reacciona en favor de una Sociología general como ciencia de conjunto de la vida social, que recoja e instrumentalice sistemáticamente los resultados obtenidos por las investigaciones sociológicas particulares. Termina el libro refiriéndose al complejo proceso social contemporáneo, afirmando: "La idea de que este vasto proceso debe y puede ser conscientemente controlado y dirigido ha surgido ya en teoría (25). Pero la concepción de una Humanidad dirigida conscientemente por sí misma es nueva y, hasta ahora, en extremo vaga. Elaborar todas sus implicaciones teóricas, inquirir las posibilidades de su realización, puede decirse que es el objeto de la Sociología."

* * *

---

(24) *Studies in Sociology: Sociology*, 1934 (ed. española, Losada, Buenos Aires, 1942).

(25) La posición de Ginsberg en relación con una "sociología general" está confrontada en nuestra "Introducción", con las tendencias de la sociología contemporánea.

Una ojeada a la situación de la doctrina política francesa nos revela la existencia de una fuerte opinión favorable a la unidad y mayor rigor conceptual del criterio discriminador o clasificador de las dispersas ciencias políticas, y nos muestra que esa reacción comienza a sugerir la necesidad de la construcción de una ciencia política como ciencia de un objeto determinado y específico: la política.

La sensación de crisis del Derecho constitucional francés—del Derecho constitucional como disciplina y del Derecho constitucional como expresión de una situación política—espolea esa necesidad. La respuesta a esta sensación de crisis del Derecho constitucional es el anhelo de instrumentarlo más allá de los estrechos límites de las concepciones jurídicas. El esfuerzo genial de Hauriou fué casi baldío, pues predominó el criterio de que el Derecho constitucional era tarea de juristas. "Es cierto—decía Carré de Malberg (26)—que cuando se afirma que la existencia y personalidad del Estado son debidas a su Constitución, no se pretende decir que sea la Constitución la que, por las reglas orgánicas que consagra, haya de por sí creado, y sólo ella sea capaz de mantener, el equilibrio político y social, en virtud del cual el Estado y el poder de los gobernantes subsisten y se imponen a la comunidad nacional. Los simples textos estatutarios no pueden, por su propia virtud, poseer una eficacia tan poderosa...; pero el jurista ha de atenerse a la expresión jurídica de los fenómenos políticos y sociales."

Pues bien: si examinamos la más reciente literatura francesa, nos encontramos evidentes pruebas de un criterio de superación de la tesis clásica (27). En el *Droit Constitutionnel*, de Vedel (28), las diferentes modalidades del sistema constitucional se presentan como la traducción de las diversas concepciones vigentes y actuales de los principios democráticos. En el *Précis de Droit Constitutionnel*, de M. Prelot (29), cada tipo constitucional se confronta con el enmarque histórico que lo produjo y que lo sustenta, y a la luz de su acción recíproca se desvela el funcionamiento real de la organización. Duverger (30), que ha escrito algunos trabajos encaminados a la fijación precisa del concepto de la política, ha titulado su obra sistemática fundamental *Manuel de*

---

(26) Carré de Malberg: *Contribution à la Théorie générale de l'Etat*, nota a la pág. 66.

(27) P. M. Gaudenet: *Droit Constitutionnel et Science Politique*, Nancy, 1952.

(28) Vedel: *Manuel Elémentaire de Droit Constitutionnel*, París, 1949.

(29) *Précis de Droit Constitutionnel*, París, Dalloz, 2.ª ed., 1952.

(30) Maurice Duverger: *Manuel de Droit Constitutionnel de Science Politique*, París, 1948.

Droit Constitutionnel et de Science Politique, asociando en el título mismo de la obra ambas disciplinas, y procurando integrarlas bajo principios generales de filosofía política. J. G. Burdeau (31)—a quien quizá se deba, inmediatamente seguido por el anterior y por J. J. Chevallier, el más considerable esfuerzo intelectual contemporáneo de la doctrina clásica políticoconstitucional—titula sin más su voluminoso tratado: *Traité de Science Politique.* No deja de ser interesante observar que, realmente, el primer volumen de la obra así denominada hoy, es el mismo que seis años antes publicara con el título *Le Pouvoir politique et l'Etat*, con la adición de una Introducción explicativa. Interesante, porque muestra expresivamente el proceso de la doctrina francesa en este caso, con acentos definitivos: cuando Burdeau, avanzada su obra, quiere dar un título que abarque la totalidad de sus libros, dándole unidad y significación, escoge el de *Ciencia política*, y el título no resulta artificial precisamente, porque el contenido de la obra se corresponde con él de tal manera que en la citada Introducción apenas si tiene que esforzarse por justificarlo (32).

Dijimos líneas más arriba que el ángulo desde el cual se operaba en la Francia de hoy una revalorización de la ciencia política era el Derecho constitucional, y el propio Burdeau nos ofrece una comprobación al tratar de precisar su entendimiento de aquélla: "En un mundo donde el coeficiente político afecta a todas las actividades, la ciencia política no tiene, prácticamente, otros límites que los que le imponen las insuficiencias de la inteligencia del hombre debatiéndose con la totalidad de problemas de la vida social. Mas desde que a la ciencia política se la considera materia de enseñanza, toma un aspecto nuevo. Cesa de ser una enciclopedia de conocimientos para convertirse en un método en la investigación..." Y más adelante, añade: "Para nosotros, la ciencia política no tiene sino un objeto que le sea propio: es un método para un más fructuoso estudio del Derecho constitucional, un ángulo de visión ensanchado, donde se inscriben los problemas tradicionales del Derecho público."

En el trabajo de Gaudenet, recién anotado aquí y publicado en España por la *Revista de Estudios Políticos*, se hace un resumen de la tesis del autor con las siguientes palabras: "En definitiva, la aportación esencial de la joven ciencia política al enriquecimiento del viejo Derecho constitucional parece ser el ensanchamiento del

(31) Burdeau: *Traité de Science Politique*, París, 1949, y *Manuel de Droit Constitutionnel*, París, 1947.

(32) Burdeau, op. cit., págs. 8 y sigs.

objeto y el perfeccionamiento de los métodos. Así, el Derecho constitucional y ciencia política no se oponen. Pero concebido como ciencia política y, por tanto, revigorizando el Derecho constitucional, parece ser la ciencia política fundamental."

Es posible que, comparadas con la francesa, las reacciones germanas y anglosajonas tengan más profundidad y alcance y partan desde bases más altas para emprender mayores vuelos; pero la francesa, más circunscrita y modesta, conseguirá, tal vez—ya los está consiguiendo—, frutos más tempranos.

Expresión de esa inquieta preocupación, que late en el proceso a que nos referimos de reencuentro con una nueva ciencia política, lo es—y muy importante—el que, por dos veces en poco tiempo, se hayan reunido Congresos o Asambleas internacionales para tratar de establecer posibles corrientes con el más amplio fomento de contactos entre entidades y cultivadores de las ciencias sociales; estas reuniones fueron convocadas precisamente bajo el tema de "Ciencia política", y ambas fueron organizadas por la U. N. E. S. C. O. La primera que se celebró fué en septiembre de 1948, y consecuencia de ella fué un grueso volumen (33) en el que se ofrece un extenso panorama no sólo de los problemas concretos de una ciencia política en sentido estricto, sino de los más amplios de las diferentes especialidades de la ciencia social. Y es significativo que uno de los temas más tratados fué el que sucintamente planteara el profesor Langrod: "¿Se trata (la ciencia política) de una ciencia descriptiva o teórica, o de una ciencia teleológica o normativa, que trata de actuar sobre la realidad imponiéndole una ley?"

En 1952 se celebró en La Haya el II Congreso Internacional de Ciencia Política (a que asistieron los profesores españoles Lojendio y S. Agesta) sobre la encuesta dirigida por el ya citado W. A. Robson, y del que puede encontrarse una interesante acta-resumen en el *Bulletin International des Sciences Sociales* (34). Entre los temas tratados figuraron: "La naturaleza y objeto de la ciencia política", "Relaciones de la misma con el Derecho público y la Sociología", "Ciencia política" y "Relaciones internacionales y organización de la enseñanza de la ciencia política".

El deseo de autonomizar la ciencia política en relación, por un lado, con la Filosofía y, por otro, con la Sociología, se ha hecho, pues, patente desde la última gran conflagración. La realización de tal deseo pende del acierto con que la política sea considerada como

---

(33) *La Science Politique contemporaine*, París, 1950.
(34) Vol. V, núm. 1, 1953.

actividad humana, prendida y enraizada en la realidad social; pero, a la vez, proyectada sobre ella desde unos principios y valores que pretendan eficazmente conducirla.

En esta línea viene gran parte de la doctrina española laborando hace años, y nosotros, concretamente, desde que, en 1945, publicamos el trabajo *Introducción a una teoría de la política* (35).

Carlos Ollero.
Ibiza, 6.
MADRID.

---

(35) *Revista de Estudios Políticos*, vol. XII.



BALANCE ESPIRITUAL DE LA MODERNA HISPANOAMERICA

POR

RUDOLF GROSSMANN

Quien bajo el estampido de los cañones y las miserias de las dos últimas guerras ha visto en Europa derrumbarse no sólo las casas, sino también los corazones de los hombres, comprende que una profunda depresión, o al menos, según el temperamento de cada uno, la conciencia de una inaudita crisis espiritual, se ha apoderado del hombre del Occidente.

De nuevo, una vez más, se tiene la sensación de un cambio del mundo, decisivo para las realizaciones y obras de la gran política, así como para las más simples disposiciones previsoras en el círculo profesional y familiar. Desde Spengler, Toynbee y Jaspers aceptamos que la historia de la cultura humana se mueve en ciclos, y que nosotros hemos alcanzado el punto decisivo, en el que un nuevo ciclo comienza. ¿Encuentran estas teorías una confirmación, ya sea positiva o negativa, en la situación espiritual de la actual Hispanoamérica?

Es una antigua observación aquella de que al principio de un proceso cultural hay un gran movimiento de masas. Con la inmigración de los dorios, que acaba el año 1100 a. de J. C., y su aparición entre los pueblos oriundos del Mediterráneo oriental, comienza la antigüedad griega el primer y colosal desarrollo del espíritu occidental. Con la inmigración germánica que provocó la raza oriental de los hunos, y que por primera vez en tiempo de Carlomagno alcanzó estabilización, se prepara, de la mezcla de cristianismo, antigüedad y Estados nacionales, la segunda fase de señorío occidental, que en la época de los descubrimientos, de la expansión marítima colonial, del humanismo universal, se ha apoderado de todo el orbe de la tierra, material y espiritualmente. La actual emigración de los pueblos de Oriente a Occidente, que comienza con la fusión de aborígenes, españoles, portugueses y algunos africanos, y culmina con la de Europa occidental y mediterránea, y, finalmente, con la de Europa oriental y algunos asiáticos, ha llegado a ser el preludio de la cultura europeoindoamerica-

na del próximo milenio. En medio de esto nos encontramos desde hace unos doscientos años, y, ciertamente, en una escala que nunca hasta ahora habían registrado las estadísticas de la historia universal.

Un segundo fenómeno que existió al comienzo de la cultura occidental, y que ha desempeñado en ella un papel tan importante para la formación del nuevo espíritu como los movimientos emigratorios, es la "diferencia idiomática", fenómeno que, de análoga manera, se repite también en América. Cuando Roma se desplomó en la última etapa de la antigüedad, sobrevivió, sin embargo, el más importante instrumento de su cultura: la lengua latina, porque sus legionarios la habían llevado durante siglos a España, Provenza, Galia, Recia y Rumania. Pero esta lengua no sobrevive en la elevada forma y estilo de un Cicerón o un Virgilio, sino en las toscas y vulgares expresiones de los soldados y colonos, de cuya jerga se han formado posteriormente los modernos idiomas románicos. De la misma manera, tampoco es el portugués del Brasil un reflejo de las *Lusiadas;* ni el español de la Argentina es el de Cervantes, sino el de los pastores y soldados andaluces. Si bien es verdad que la moderna formación escolar, el influjo de la prensa, la radio y el intercambio literario han conseguido en la exterioridad de las formas gramaticales y sintácticas una amplia asimilación al español y portugués originario, las divergencias, por cierto muy características, en la pronunciación, fraseología cotidiana y, sobre todo, en el estilo literario difícilmente llegarán a ser superadas por completo. Así se ha acuñado la individualidad de la América Hispana, tanto en el idioma y en la literatura como en el mismo ámbito popular.

Con esto hemos llegado a una afirmación decisiva: al menos, dos suposiciones muy esenciales se han cumplido en Hispanoamérica, y ambas fundamentales, ciertamente, para que se pueda formar el "rostro espiritual" del continente con sus rasgos propios. Ciertamente, los primeros trescientos años después del descubrimiento habían dejado insatisfechos casi todos los deseos del Nuevo Mundo desde este punto de vista. Aun cuando las Universidades y literatos, entre 1500 y 1800, se habían esforzado, no sin éxito, en hacer resplandecer en América algo de la gran tradición espiritual de los países maternos, pesó, de una parte, sobre los científicos el lastre arrastrado por el océano de unas especulaciones escolásticas para las que América apenas era campo conveniente, y, de otra, sobre los literatos, sobre su libertad poética creadora, los cuidados materiales de cómo debían hacer accesibles sus libros a una amplia publicidad, no sólo por la escasez de papel y elevación del coste de

las ediciones, sino también porque una censura bastante intransigente detenía el libre vuelo de su espíritu.

Una vez que, después de las campañas de liberación de San Martín y Bolívar, quedó el mundo abierto a los criollos, surgió, como es fácil de suponer, un ardiente deseo por las riquezas espirituales del extranjero, tan fuerte como por el capital y la inmigración desde Europa.

La consecuencia fué una larga época de transición, en la que se incorporó el utilitarismo práctico de los ingleses o la filosofía positiva del francés Augusto Comte, entrenándose así el naciente espíritu en las formas de pensar europeas, para emparejarse un día con sus propios medios a la inteligencia occidental. Tanto como los teóricos, han desempeñado aquí un gran papel, desde el principio, los puntos de vista sociológicos y prácticos.

Luego vino la época de las guerras mundiales. Ella hizo pasar a América algo de ese sentimiento *fin-de-siècle*, que en el Viejo Mundo siempre tomó formas alarmantes, hasta el punto de llegarse al convencimiento, como al principio se ha dicho, de que estaba surgiendo un cambio del mundo.

La inminencia de este cambio del mundo parece que ha llegado a ser una idea muy difundida en la América española y portuguesa, si bien ella no lleva el signo negativo que en Europa tiene, sino todo lo contrario. Esta idea está soportada por el convencimiento de que América debe producir por sus propias fuerzas, y bajo su propia responsabilidad, las nuevas y ejemplares energías de la Humanidad, y que estas energías no deben radicar sobre el terreno material, sino sobre el ético e intelectual.

El interés y la importancia que para todos tiene el considerar estas cosas desde la atalaya extraamericana lo han acentuado, entre otros, uno de los participantes del Congreso de Filosofía de Mendoza en el año 1949, el profesor suizo Donald Brinkmann, cuando en la revista *Universitas* (año IV, núm. 5, 1949) comentaba el mencionado Congreso con estas palabras: "Sin duda que no está muy lejano el día en el que Europa recibirá un decisivo impulso espiritual de los pueblos del otro lado del Atlántico. En parte ya ocurre así hoy: en los logros de la América Hispana podemos conocer más abiertamente los caracteres capitales de las corrientes europeas que en nuestras propias y angostas relaciones."

Lo que el profesor de Zurich dice aquí desde el punto de vista de la filosofía, vale en una mayor medida para la "literatura". El primer ejemplo indicador en este terreno lo ofrece el movimiento llamado Modernismo, que hacia 1900 dió a la lírica de lengua espa-

ñola un impulso creador insospechado, y que trajo consigo todas las características de un importante y autónomo arte: gravedad, personalidad y universalidad. Basta con mencionar entre sus adalides, que se encontraban en todos los Estados de América de habla española y portuguesa, a Rubén Darío, quizá el más representativo. Primeramente, él creyó haber encontrado en el simbolismo francés del año 80 la clave de toda poesía; después descubrió la pujante fuerza de la antigua España clásica de Cervantes, y el Siglo de Oro, cuyas artísticas y perfectas posibilidades métricas adaptó con un extraordinario poder de asimilación a los modernos hallazgos, hasta que, por último, encontró aquel cautivador, bello y original acento, que le dió posibilidad para configurar el verbo español con unas sonoridades en las que tenían eco todas las emociones del alma americana.

Y ahora viene lo inaudito y, hasta entonces, único: Este sudamericano, que tras un rodeo por París había sido español y después criollo, trajo su poesía a la madre patria y llegó a ser admitido como uno de la familia, esparciendo sus sugestivas enseñanzas entre los poetas de la joven escuela española. En cada antología de la poesía madrileña o sevillana, en cada historia de la literatura contemporánea, está su nombre, como si fuera un auténtico español; por primera vez recibió la madre patria, por parte de una literatura filial, lo que ella, a lo largo de generaciones, había dado generosamente; y no sólo lo recibió, sino que lo aceptó, agradecida, y lo siguió formando más ampliamente.

Así llegó a ser Rubén Darío, en su arte, el primero y auténtico hispanoamericano que conectó la circulación de la madre patria con la de sus hijas, si bien el tenso arco de su vida no logró completamente incluir en esta comunidad el antiguo mundo indio.

Todavía más ampliamente americana que la poesía es la prosa de la América Hispana de hoy, especialmente la novela y el cuento. Su momento más apasionante es el encontrar compuestas en estas obras las páginas sombrías de la civilización occidental, el alborear de un proletariado industrial, los oscuros aspectos de las grandes urbes sudamericanas, los inhumanos productos del hombre, como si fueran sólo un pretexto, y de una manera incidental, para el desarrollo y reflejo de una Naturaleza y un mundo de extraordinaria grandiosidad; y esto precisamente aquí, donde el relato pasa por ser el avance de la cultura en un mundo salvaje.

Dos de las más emocionantes descripciones sobre este último motivo son *Doña Bárbara*, del venezolano Rómulo Gallegos, y la también muy conocida novela *La vorágine*, del escritor colombiano

José Eustacio Rivera, que pinta el cuadro de la vida de los recolectores de caucho en las fronteras colombianovenezolana, junto al Orinoco y sus afluentes. Han sido Colombia y Venezuela las primeras que han descubierto y descrito el problema del hombre encerrado en los puestos más avanzados de la comunidad cultural del Occidente; así como la Argentina, de una manera no menos grandiosa, ha dado relieve literario al ambiente cosmopolita de las grandes urbes sudamericanas, en su fuerte contraste con el carácter patriarcal de las tierras del interior; y los pueblos al norte del itsmo de Panamá, hasta Méjico, han completado este cuadro con la eruptividad política que, a menudo, completa también el geográfico vulcanismo de esta zona. Brasil, finalmente, el país mayor de todos los sudamericanos, ha planteado la última y más profunda cuestión de Sudamérica: ¿Cómo determinará su futuro destino el gran número de hombres que en el curso de un siglo pululan sobre el continente? El jurista y diplomático Graça Aranha ha dado una positiva respuesta a este tema en su tan conocida novela *Chanaan.* En Brasil, la inmensa mayoría de los inmigrantes son alemanes. El problema de la asimilación es predominantemente un problema alemán-brasileño, y así lo comprende Aranha. El se plantea el problema final de si estos núcleos de emigrantes formarán la nueva clase de Brasil, de la cual el país tiene una urgente necesidad, si quiere desarrollar una auténtica cultura. Para Aranha, es el comerciante quien ofrece esta "forma ciudadana" de la clase media desarrollada tras la inmigración, mientras que lo "campesino" se ha personificado en el colono que transforma la selva, y que después de haber superado algunas dificultades en los comienzos alcanza un cierto bienestar burgués.

Lo que yo hasta aquí llamaba los síntomas literarios de un nuevo y propio americanismo, a saber: la lírica de un genial trotamundos y las novelas de políticos instruídos, catedráticos y publicistas, podrían dar la impresión de si sólo del lado de la alta intelectualidad, y quizá por ésto *snobista,* fuera a determinarse el nuevo espíritu americano. Lo más asombroso es que posee profundas raíces populares. Ejemplo de esto es el resurgimiento de una nueva épica popular americana en los tiempos del *Martín Fierro* (1872) y de un drama popular en la Argentina desde el año 80 del pasado siglo. Ambos son una auténtica y genuina nueva creación, tan auténtica y genuina como la de Europa, en el amanecer de cuya cultura surgieron las epopeyas del *Cid,* de Rolando o de los Nibelungos; y se desarrolló de los textos litúrgicos de los oficios pascuales o de los burlescos entreactos de los juglares, el drama serio o

cómico. A este drama criollo, como típicamente ibérico y realmente recreado, le ha ocurrido, pues, lo mismo que al modernismo lírico elaborado en América bajo formas definitivas: ha hecho su viaje por todo el continente y también ha dejado una considerable huella en la madre patria.

No cabe duda alguna, pues, de que nosotros nos encontramos en medio de una revalorización de los valores espirituales hispanoamericanos, que sólo puede compararse con el europeo en tiempos del descubrimiento y la Reforma.

Tres líneas fundamentales me parece que determinan, ante todo, esta revalorización: la nueva actitud ante los indios, ante la mujer y ante Europa. Lo primero está a punto de poner en muchos pueblos de Hispanoamérica, bajo un nuevo denominador, una parte considerable de los conceptos raciales y sociales; lo segundo cambia la íntima estructura de las relaciones hacia la España anclada en viejas tradiciones y Portugal; lo tercero, el aprecio del siglo XIX o, mejor dicho, de la época del positivismo, del utilitarismo y la técnica.

La posición de Hispanoamérica para con los indios se puede contemplar muy bien en el espejo de la literatura. Para el romanticismo hispanoamericano entre 1840-50, solamente significó una cuestión de bastidores. El indio fué la bella decoración para un lirismo rico en color y en melodía, y es sintomático que en este tiempo y actitud nace la primera obra musical del Brasil: la ópera nacional *O Guarani,* del maestro Gómes. El realismo entre los años 60 a 90 hizo por descubrir la psicología del indio. La primera generación de escritores de la primera guerra mundial se ocupó por primera vez de mostrar cómo se la podría alistar en cuanto miembro productor (y no como simple objeto de explotación) en el moderno proceso de civilización del continente. Y esto no porque se viese en él un descendiente de la antigua gran cultura americana y, por consiguiente, se quisiera determinar sus derechos espirituales, económicos y sociales (ésta es, por ejemplo, la situación peruana), o porque se encontrase su estado proletario indigno de hombres (como ocurría en Méjico), sino, sin duda, y aun en mayor medida, por una cierta oposición espiritual contra Europa. El muro, incluso espiritual, no existe ya para una gran parte de Hispanoamérica; respondiendo al pensar europeo, entre blancos y mestizos, el muro existe entre este y el otro lado del Atlántico.

Por el contrario, la nueva actitud ante la mujer en la vida pública de Sudamérica no presenta ningún frente contra la moderna

Europa, sino más bien contra la antigua España y Portugal, por muy unida que en lo demás se sienta a ellas.

En mis años de juventud se conocían en la Argentina sólo dos profesiones posibles para la mujer que pudieran mirarse sin una cierta extrañeza: la de maestra y la de enfermera. Las primeras que abrieron la brecha fueron las universitarias; casi simultáneamente se unieron también las escritoras. Ya durante la primera guerra mundial surgió la constelación poética, que forman las dos uruguayas Delmira Agustini y Juana de Ibarbourou, y de la Argentina, Alfonsina Storni, que fueron eclipsadas, tal vez, por el prestigio de Gabriela Mistral, que adquirió renombre más allá de los límites de su patria, Chile, y fué la primera sudamericana que colaboró en la Organización de la Sociedad de Naciones, Entre tanto, la mujer, y precisamente las más destacadas espiritualmente, ha logrado tener significación en otros sectores de la vida pública que apenas hubiesen podido imaginarse hace veinte años, e incluso se han puesto a la cabeza de la evolución europea. La mujer sudamericana de hoy ha llegado a ser la propulsora del trabajo: ella quiere colocar su propia mano para rematar la obra del nuevo edificio.

Con este nuevo enfoque a la cuestión de una sistemática actividad, se une, por último, el cambio con respecto a las relaciones con Europa. El hispanoamericano tiene de día en día una mayor conciencia de que el trabajo no es contrario al natural y justificado orgullo de hombre, como creían los viejos conquistadores e hidalgos, sino que eleva su propio valor. Los conquistadores de la época colonial pudieran haber tenido sus razones, que no queremos contradecir, cuando opinaban que el trabajo podía denigrar en la vida pública; precisamente su tiempo fué el tiempo en que los indios o los prisioneros quedaban siempre a disposición para realizar aquellos ínfimos trabajos manuales que, a la larga, han quedado a cargo de las máquinas. Hoy, sin embargo, a medida que la civilización avanza, existe una creciente conciencia de responsabilidad y mayor exigencia en cada uno de los hombres con respecto a su propio y aceptado trabajo. Esta posibilidad de poder tomar el destino personal en las manos a través del trabajo, me parece que es un motivo psicológico de la creciente e incansable alegría de este trabajo mismo; del vertiginoso ritmo, comprobado, con un asombro sin límites, por muchos observadores europeos en las grandes ciudades de Sudamérica. Por medio de su trabajo se hace el criollo independiente del europeo, y esto es, en el fondo, el último y definitivo desaire a la época colonial.

Yo he podido destacar aquí sólo unos cuantos factores del múl-

tiple e interesante proceso de un fundamental movimiento cultural que se está llevando a cabo en la América Hispana. Sus etapas se suceden una a la otra con la misma inquietante vertiginosidad con que los pueblos hispanoamericanos se han formado en el concierto político y económico de las potencias mundiales: aquella Argentina, que, en 1880, debía importar no sólo cereales, sino también profesores, maestros, sociólogos, estadísticos, ingenieros, técnicos y constructores extranjeros para asegurar sus fundamentos económicos y pedagógicos; aquel Brasil, que, con anterioridad a 1820, apenas tenía una imprenta, y hoy, junto con Argentina y Chile, dispone de las más fuertes editoriales y rotativas de todo el continente americano; aquel Chile, cuya literatura, hace cincuenta años, solamente conocían fuera de las fronteras los especialistas, y que en este espacio de tiempo ha conseguido en Gabriela Mistral un Premio Nobel; Méjico, por fin, cuyas modernas y personalísimas estilizaciones en cuadros y grabados—por sólo tocar el campo de las artes plásticas—se pueden contemplar, desde hace más o menos dos decenios, en todos los museos del continente, incluyendo los Estados Unidos.

Desde esta América ha sido planteada, no hace muchos años, una sugerente cuestión: la de si pudiera ocurrir de nuevo que la situación de la historia universal se encontrase como en los tiempos de las emigraciones de pueblos, cuando se hundió el mundo antiguo, y sobre sus ruinas, como herencia espiritual, se levantó el luminoso Imperio del Occidente cristiano. Sería aventurado querer hoy responder a esta cuestión. Pero que una parte muy esencial del fallo sobre el futuro destino del Occidente y del espíritu occidental yace en Hispanoamérica, es algo que, para muchos de sus observadores, está fuera de toda duda.

Rudolf Grossmann.
Director del Instituto Iberoamericano
de Hamburgo.

(Traducción de E. Lledó.)

TRES POEMAS A PATRICIA CURTIS

POR

HECTOR EDUARDO CIOCCHINI

POEMA PRIMERO

Desde cualquier parte te canto.
En la sombra de estos días.
No estoy aquí, no estoy en ningún sitio;
me corono de ti como de un mar errante,
profundamente solo,
aun extrañado de mi cuerpo frío.
Me he dejado crecer como un río hondo
entre las sequedades, entre fauces
que no tienen ni una gota de amor,
entre los hielos,
en la espesura de su cristal
asaeteado de soles primitivos.
Fué ante un mar nupcial y hondo
en donde me quedé, distendido y errante,
clavado en el espacio entre los mundos
infinitos del alba, mártir despedazado
en los cuatro puntos
cardinales del orbe.
En el mar rumoroso,
en la desnuda noche del mar
me abriste tus praderas maravillosas.
No sé ni cómo canto tu amor entrañable
que ni nombre tenía;
era como la tierra salvaje frente al cielo
que la cubría entre espasmos,
acumulando ríos de estrellas sobre ríos,
y piélagos de música sobre piélagos
en roncas cataratas.
No estás aquí; estás en cualquier sitio, como yo
bebiendo la gran sombra a bocanadas sordas,
sin saber, en la más pura unión, en la raíz del fuego

que nos agobia con su enorme peso
de cegadora luz.
No puedo verte,
estoy lleno de ti,
para rodar hasta las cosas mismas
sin mí, sin ya sentirme destrozado.
¡Ay!, canta, canta,
canta ante todas las vidas
como la más desnuda, como
la más infinita,
temblando con tus pechos adheridos al orbe,
amándome de pronto
en la gruesa tiniebla despojada.
Yo te escucho, no sé qué nombre darte,
te aspiro como el aire turbulento
de las cimas,
que quemas los pulmones,
me haces gritar quemándome la boca.
Por qué tan grande,
por qué tan despeñada
diste forma a la nada, me miraste
cantando frente al mar
en el dolor inmenso de crepúsculos.
Y allá fuí como un viento
por las rocas del aire
invadiendo el ancho mundo, todo
extendiéndome en mares, ilimitado.
Hoy vuelvo junto a ti con estas nubes
que me invaden las sienes,
me hacen torcer el ansia ya agotada
hacia otras playas, en donde te dejé
desposeída, inasible, en la inmóvil
carne del infinito.

POEMA SEGUNDO

No soporto el vacío
de saber que estás viva llamándome
lejos de nuestra patria absoluta.

Revestida de tiempos marchitos,
en la ribera de ti misma siempre.
Y me desprendo
en los trenes que la noche devora,
yo también rota la caldera del pecho.
Me estás llamando y no decimos nada,
ni el aire se mueve ni nos respondemos,
ni las manos se juntan,
ni el cabello busca las caricias del agua;
ni el aliento, vasto río inconcluso,
arrima el corazón a los umbrales
de la boca entreabierta.

¡Ay, qué haré
rodando como una piedra,
chocando de cosa en cosa
como un juguete destrozado,
sin ya saber de mí,
sin saber de las gentes,
del claro aire que no me toca!
Quédate quieta, sin mirarme;
no me llames cuando te quedes sola
serenando tus ojos en la noche,
como en un gran mar azul hundiéndote.
Deja que vuelva a ti bajo otra forma
arrodillado por los cielos nuevos,
con los nuevos planetas libertándote,
raptándote a la vida.

No estoy solo,
me arden bajo la piel mil seres,
mil montañas se trepan por mi garganta sola,
ciudades inconclusas se me tuercen
en el pecho, se alza un mar
de caricias en las manos.
Estoy rompiendo, día por día,
un pedazo de mí como el viento
con la piedra, pacientemente.
No me llames;
llegaré a ti como un gran viento informe
para envolverte, sin recordarme ya,
sin recordarte,
en la pura supresión de nosotros,
en el compacto fuego central que todo lo transmuta.

POEMA TERCERO

Te sorprendí en el gesto eterno de la Tierra,
oscura en la profunda multitud de la sangre,
mirando sin saber en el misterio solo,
en el centro de todo olvidada y gimiendo;

gimiendo de la eterna melodía de siglos,
reencarnando los mármoles y los metales turbios,
asumiendo la hoguera geológica del tiempo,
vano cuerpo gastado despeñado en tormentas.

Te quedaste en la limpia voz dolorosa y suave
que me atravesó el alma fría como un espanto,
volví a asir la semilla pura del nacimiento
y de mi boca rota no salían palabras.

Sólo un aire vivía, un aire indescifrable
penetrado de imanes que me ceñían el vientre
adelgazado en una columna que infinita
se clavaba en los ojos ciegos del infortunio.

El infortunio, sólo el herido infortunio,
el hombre que en la célula de las noches perdidas
llora potentemente su nacer desolado
entre mares de piedra y témpanos de luna.

No estaba allí, cerrado, derribado en visiones
primitivas que se oyen morir sin percibirlo;
te miraba encerrado, sin puertas a los días,
como a un gran rostro sin discernir tu materia.

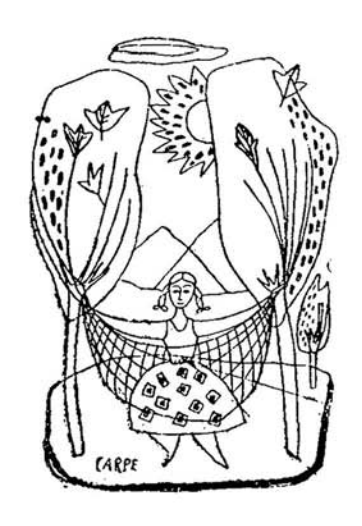
Te busqué por los ríos, por el viento sin forma,
en el ruido confuso de cataratas hondas,
en la voz de la piedra fraternal, en los aires
lucientes de los cuerpos desafiantes y ardidos,

en la ola poderosa de la Noche que ahora
las venas como un mar de espadas calcinado,
despojado de todo en el horror del cielo
que se desprende rojo sobre nuestras cabezas.

Y no estabas; ligera como el viento te huías,
eternidad del goce, voraz visión del día;
no estás, estás en toda la nada que abre al mundo
su cortejo de sombras, en el trono caído;

en el trono caído del dios que no se nombra,
en la flaqueza de esta carne viva,
en la carne que sueña sin saber que se muere
de nostalgia en la pura identidad del soplo.

En el total Espíritu estás, boca del alma,
olvidada en ti misma, sin saber ya de nadie,
pronta a surgir de nuevo en mis dedos de un día,
alma del alma sola, ¡oh gran Melancolía!



EL ESCRITOR URUGUAYO JUAN ZORRILLA DE SAN MARTIN Y UNAMUNO (*)

POR

MANUEL GARCIA BLANCO

Fué don Miguel de Unamuno un excelente conocedor de las letras hispanoamericanas de su tiempo. De ellas se ocupó desde los últimos años del siglo precedente, y durante algunos de ellos cultivó la crítica literaria, de un modo sistemático, en la revista madrileña *La Lectura*. Y en más de una ocasión estuvo a punto de visitar a los países americanos que hablan español. Conoció personalmente y mantuvo trato con no pocos de sus escritores, y con muchos más se correspondió por escrito.

Algún día habrá que hacer el libro que estudie esta faceta de las relaciones de Unamuno con la América hispánica; pero tal vez no sea posible hacerlo mientras no dispongamos de un nutrido plantel de monografías, dedicadas a analizar y valorar la relación personal o epistolar que aquél mantuvo con tantos y tantos escritores americanos. A ello he venido dedicando algunos trabajos sueltos. Y ahora, en esta ocasión, voy a ocuparme de las que sostuvo con uno de los más caracterizados escritores uruguayos. Junto al nombre de Zorrilla de San Martín hay que alinear, por sólo citar tres figuras señeras de las letras de aquel país, los de José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira.

Y el motivo de mi elección se basa en un hecho que pronto deberá ser conmemorado a ambos lados del Atlántico: el primer centenario del nacimiento de Juan Zorrilla de San Martín, que ha de cumplirse en el año próximo.

Que esta coyuntura y el nombre egregio de los dos escritores amparen esta comunicación, que me honro en presentar a estas Jornadas. En ella utilizo, preferentemente, las cartas cruzadas entre ambos amigos, y algunos escritos públicos en que Unamuno se ocupó con interés efectivo y comprensión singular de la obra de su colega uruguayo.

(*) Este trabajo fué presentado como comunicación o ponencia a las II Jornadas de Literatura Hispánica, reunidas en Santiago de Compostela en julio de 1954. Fué leído ante la Comisión Primera, la cual, haciendo suya la propuesta en aquélla contenida, la sometió a la consideración del Pleno, que se celebró el día 21 de julio, el cual, a su vez, se dignó aprobarla.

Comienzos de una amistad.

Se inicia por parte de don Miguel de Unamuno en 1905, cuando Zorrilla de San Martín—casi diez años mayor que él—es un escritor famoso. El día 29 de noviembre de dicho año le escribe desde Salamanca en estos términos:

I

Muy señor mío: Hace tiempo, mucho, que deseaba manifestarle mi simpatía y mi admiración. Conozco hace años su *Tabaré* y lo he leído más de una y de dos veces, haciéndolo leer a varias personas. Me lo trajo de regalo, en magnífica edición, un amigo y paisano que residió allí.

Hace unos meses recibí sus *Conferencias y discursos* y pensé escribirle, acusándole recibo. Pero antes de hacerlo los leí, me encantaron, los releí en voz alta (leyéndoselos a un ciego, amigo mío) y formé el propósito de escribir sobre ellos, difiriendo el dirigirme a usted hasta haberlo hecho. En esto llegó el verano, me fuí a mi país vasco y a la vuelta escribí sobre su libro. Y ahora mismo acabo de corregir las pruebas. Mi trabajo se titula "Poesía y oratoria", está todo él dedicado a sus *Conferencias y discursos* y aparecerá en el próximo número de la revista madrileña *Nuestro Tiempo.*

En otro largo trabajo que titulo "Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana", y que aparecerá, no sé cuando, en *La Lectura,* revista de Madrid, hablo también de su *Tabaré,* que es, para mi gusto, el mejor poema americano en lengua española.

Por todo ello, verá cuán sinceramente aprecio y admiro su labor. Y eso que nos separamos bastante en ideas.

Y una vez cumplido mi antiguo deseo de rendirle mi homenaje de alta admiración y simpatía, sólo me resta ofrecerme a usted como amigo y affmo.,

Miguel de Unamuno.

Así se acercó Unamuno a Zorrilla de San Martín. Los dos libros de éste que cita en su carta figuran hoy entre los que forman su biblioteca. Y los dos trabajos aludidos, aquellos en que se ocupa del uruguayo, vieron la luz. Veamos cuándo, y subrayemos las opiniones que Unamuno sostuvo en ellos.

El primero de ellos, "Poesía y oratoria", vió la luz en el número 65 de la revista *Nuestro Tiempo,* correspondiente al 10 de diciembre de 1905, y pasó más adelante a la colección de *Ensayos,* de cuyo tomo VI (Madrid, 1918) forma parte. De los veinticinco discursos que el escritor uruguayo agrupó en su obra, es el séptimo (uno de los que pronunció en Madrid cuando, en 1892, vino repre-

sentando a su país en los actos conmemorativos del IV Centenario del Descubrimiento de América) el que llamó la atención del vasco. Al menos en él se basa inicialmente su ensayo. Aunque más adelante se ocupe de los otros. Lo que don Miguel descubre leyendo a Zorrilla de San Martín es su calidad de orador poeta, no de orador abogado, que tanto irritaba a Guerra Junqueiro. Su verbo es elocuente, sincero, tiene unción en muchos temas; pero, sobre todo, "tiene—dice Unamuno—una de las grandes ventajas del poeta orador, y es que hasta las metáforas seculares se rejuvenecen en sus labios y parecen dichas por la vez primera"; y "esto—dice más adelante—sólo puede hacerlo el poeta; sólo el poeta es gran orador", "aunque sea orador mudo", apostilla.

El segundo trabajo unamuniano vió la luz en *La Lectura*, en el otoño de 1906, casi un año después de la carta a Zorrilla de San Martín; pero data de un año antes, y pasó más tarde al tomo VII de sus *Ensayos*. Surgió este escrito, como es sabido, a propósito del libro del peruano José de la Riva Agüero *Carácter de la Literatura del Perú independiente*, aparecido por entonces. Y si en el dedicado a los discursos del uruguayo había mencionado su gran poema dramático *Tabaré*, también en estas páginas se ocupa de él.

A continuación, por cierto, de este extraordinario pasaje, cuya recordación en esta coyuntura, por conocido que sea, me parece insoslayable:

> Cuando algún americano pretende que la lengua española está en vías de desaparecer de América, o que sus literaturas están animadas de un espíritu contrario al de la española, se lo contradigo, y no ciertamente por patriotería, vicio de que me siento libre, sino por creerlo un error de espejismo y de perspectiva; pero a la vez me parecen dañosísimos y disparatados los pujos de magisterio literario respecto a América, que aquí, en España, se dan muchos: el desatinado propósito de ejercer el monopolio del casticismo y establecer aquí la metrópoli de la cultura. No; desde que el castellano se ha extendido a tierras tan dilatadas y tan apartadas unas de otras, tiene que convertirse en la lengua de todas ellas, en la lengua española o hispánica, en cuya continua transformación tengan tanta participación unos como otros. Un giro nacido en Castilla no tiene más razón para prevalecer que un giro nacido en Cundinamarca, o en Corrientes, o en Chihuahua, o en Vizcaya, o en Valencia... Tenemos que... comprender que para salvar la común cultura hispánica nos es preciso entrar a trabajarla de par con los pueblos americanos, y recibiendo de ellos, no sólo dándoles (1).

---

(1) Miguel de Unamuno: *Ensayos*. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Madrid, 1919; tomo VII, págs. 134-135.

Así sintió siempre el problema de la lengua don Miguel de Unamuno. Y al ilustrar el americanismo histórico se acerca a *Tabaré.*

> De las obras inspiradas en el amor a esos antiguos pueblos indígenas—escribe—sólo conozco una de veras hermosa, el más sentido y más hermoso poema americano que conozco, ...del grande, del grandísimo poeta uruguayo Zorrilla de San Martín.

Con estos escritos entabla el escritor español la amistad, luego perdurable, con el colega uruguayo. Oigamos ahora cuál fué la impresión de éste.

* * *

El día 26 de marzo de 1906 le escribe a Unamuno en estos términos, desde Montevideo:

I[a]

Muy señor mío: ¿Querrá usted creer que la causa del retardo en contestar su carta no ha sido otra que la imposibilidad de dar con la entrega de *Nuestro Tiempo* que usted me anunciaba, y que he buscado en balde hasta anteayer por Montevideo y Buenos Aires? Ahí verá usted lo vinculados que estamos en la gran familia hispánica. Pero nunca es tarde cuando la dicha es buena, y lo ha sido por cierto para mí leer su precioso artículo. ¿Conque hay realmente algo de eso que usted dice en mis *Conferencias y discursos?* Yo, se lo confesaré francamente, no desesperaba de haber hecho obra de varón, como decía Sarmiento, en ese libro; pero necesitaba que me lo dijeran, que me lo dijera sobre todo usted, aunque fuera a mí solo. Muchas gracias por habérmelo dicho, y también por haberlo hecho en voz tan alta y tan llena de autoridad y de prestigio.

Estoy conforme con sus observaciones. La misma relativa al discurso de Lavalleja encierra una verdad intensa; porque, si bien es cierto que yo me empeño en ese discurso en exponer la razón de ser de la patria oriental independiente, porque en ese tiempo había quienes la ponían en duda, usted ha debido ignorar semejante cosa y, sobre todo, debía ignorarla yo cuando hablaba ante la estatua del héroe.

Y puesto que usted me lee con interés, lo que mucho me envanece y estimula, me conviene enviarle, y le envío, un librejo mío, *Resonancias del camino,* al que tengo mucho cariño; lo mismo que a esas otras páginas, que también le remito, que se intitulan *Huerto cerrado,* y que espero no disuenen en su oído. Va también la última edición barata de *Tabaré,* algo corregida, en la que el editor ha incluído una *Leyenda Patria,* obra de mis primeros años, que con ser tan desaliñada y balbuciente, vive entre nosotros la vida popular. Y así me tendrá usted

todo entero; no soy más que eso. Y, sin embargo, no es poco, créalo usted, en esta época y en este ambiente.

¿Abusaría demasiado de usted si le pidiera, a fin de que no me pase lo que con *Nuestro Tiempo*, me haga enviar o me envíe la entrega de *La Lectura* en que se publiquen sus "Consideraciones sobre la Literatura hispanoamericana"?

Si con sus generosos elogios no me hubiera usted inhabilitado para ello, aprovecharía esta ocasión para decirle a usted cómo y cuánto, y de cuánto tiempo atrás, lo sigue en su fecundo magisterio, y lo adivina y lo proclama eximio maestro, su amigo affmo. y s. s.,

Juan Zorrilla de San Martín.

Pongo también en mi pequeña pacotilla un ejemplar de *Parnaso Oriental*, que acaba de hacer, con bastante discreción, mi yerno Raúl Montero Bustamante, y que puede tener su puesto en su biblioteca americana. El mismo autor me pide se lo remita como testimonio de su grande estimación hacia usted.

Con el envío de los libros que el poeta uruguayo anuncia en esta carta se crea un clima de mutua comprensión y estima literaria, que sería mantenido a lo largo de su comunicación epistolar. *Resonancias del camino*, libro de viajes, nutrido con impresiones personales; *Huerto cerrado* y *Leyenda patria*, obra juvenil, publicada en 1879 e incluída ahora junto a *Tabaré*, todos ellos figuran hoy en la biblioteca de Unamuno.

Casi a vuelta de correo, el 6 de mayo de 1906, Unamuno le acusa recibo, a la vez que le informa de sus propios quehaceres, anticipándole noticias sobre el libro *Poesías*, que iba a aparecer en la primavera del año siguiente. He aquí su carta:

II

Mi estimado señor y amigo: Gracias por su carta y por el envío de sus libros y el *Parnaso Oriental*, de su yerno, a quien saludo.

Mi nota sobre sus *Conferencias* no ha sido sino aprovechar la primera ocasión que se me presentaba de decir algo de usted. Y volveré a decir. Lo digo ya en mi ensayo sobre la literatura hispanoamericana a propósito de un libro peruano, ensayo que espera publicación hace meses en *La Lectura*, y que haré llegar a sus manos. Es usted para mí el más *mío* de cuantos poetas escriben hoy en castellano, y soy difícil.

Le envío un ejemplar del último de mis libros, del único que es todavía mío, de mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, obra contra la que parece se han conjurado los literatos españoles. Mas, a pesar de los pesares, va haciendo camino, si bien poco a poco.

En breve pienso publicar un tomo de poesías líricas, especie de

musings o meditaciones, a que no sé si me lleva mi familiaridad con la lírica inglesa o mi educación en mi nativo País Vasco. Lo que sobre todo gusto es de la filosofía poética o la poesía filosófica, no de la simple mezcla de la poesía y la filosofía, no de los versos conceptuales en que el esqueleto lógico asoma sus apófisis y costillas por entre la flaca carne poética, no, sino de aquellos otros en que poesía y filosofía se funden en uno como en compuesto químico. Yo no siento la filosofía sino poéticamente ni la poesía sino filosóficamente. Y ante todo y sobre todo, religiosamente.

Que le sea grato mi *Quijote*. Salude a su yerno.

Crea que es uno de mis mayores placeres haber estado en relación con hombre por quien sentía tanta simpatía como admiración, con ser ésta grande. Se cree acrecentado al poder decirse su amigo el que lo es,

Miguel de Unamuno.

Toda la carta respira un ansia de comunicación, que no me detengo a puntualizar. Lo que Unamuno escribe, por ejemplo, a propósito de su poesía, tiene un valor extraordinario, y bien sabido es que ese regusto por los *musings* ingleses es una de las vetas más características de su obra poética.

Y en cuanto al envío que le hace a su amigo de la *Vida de Don Quijote*, merece capítulo aparte. Porque de él recibiría, muy pocas semanas después, uno de los más agudos juicios que de esta obra se han escrito. Como si compensase el silencio de los escritores españoles ante aquella obra tan originalmente unamuniana.

Zorrilla, crítico agudo de Unamuno.

No voy a evocar aquel ambiente—el del III Centenario de la publicación del *Quijote*—, en que apareció el libro de don Miguel de Unamuno. Aunque él proclamó más de una vez que fué su contribución escotera, personal, no atenida a concursos nacionales, a una fecha tan considerable.

El juicio del escritor uruguayo se contiene en una larga carta escrita en Montevideo el 21 de junio de 1906, seis semanas después de la que Unamuno le había dirigido anunciándole el envío de su libro. Dice así:

II ª

Mi ilustre amigo: Leo con creciente avidez su *Vida de Don Quijote*, y me pongo a meditar sobre el núcleo de atracción recóndita que nos vincula a usted y a mí espiritualmente, al través de nuestras disiden-

cias fundamentales. Sí, es indudable que esa fuerza existe; es ella la que ha despertado en usted su simpatía hacia lo mío, haciendo que mi pensamiento cobre grandes proporciones de difundirse en el suyo amplísimo; es ella la que me hace ver grande su *Vida de Don Quijote y Sancho*, en que lo veo a usted todo entero.

Pero ¿dónde está ese núcleo? ¿En qué consiste?

Me permitirá usted, amigo mío, que no me meta en esas honduras, en esa cueva de Montesinos llena de pájaros extraños y de visiones del otro mundo; no me siento con las fuerzas del Caballero de la Fe, ni me sostiene la cuerda de Sancho. Esas inmersiones del alma en el alma propia o ajena me causan vértigos, se lo digo sin metáfora, vértigo fisiológico.

Y vamos a lo concreto. Soy tan devoto como usted de Don Quijote. Sobre mi mesa de luz tengo dos libros amigos que son mi lectura al acostarme: la *Imitación de Cristo* y *Don Quijote*. Imagínese usted el deleite con que habré leído su conferencia heroica. Yo he hecho mentalmente muchas veces ese mismo libro, sin duda alguna; en sentido contrario algunas veces, en idéntico sentido otras. Con mucho menos mérito ético y estético siempre, pero con el mismo genio, con el mismo calor de sangre humana, con el mismo espíritu de fe, de esperanza y de caridad.

Y agreguemos un factor más: soy oyente recogido del gran Carlyle. Veo en usted un Carlyle vasco, es decir, un Carlyle superior. En usted el vasco acabará por absorberse al Carlyle; Don Quijote vencerá a Hamlet. Ya lo ha vencido, me dirá usted. Perdóneme; no lo creo. Y, sin embargo, son irreconciliables.

¿Qué decirle, *calamo currente*, de su libro que me pongo a releer? Admirable y único en su punto de vista. La ilusión es completa y llena de profunda verdad metafísica. Alonso Quijano el Bueno, y Cervantes, y Don Quijote, y Unamuno, y Sancho, y Carrasco el Bachiller, son todos entes de la misma naturaleza. Y uno se encuentra metido entre todos ellos como uno de tantos. ¡El problema del tiempo! ¡Las cuevas de Montesinos y las resurrecciones de Altisidora!

Su libro de usted es el gran momento del centenario de Cervantes. No extraño que no haya sido comprendido inmediatamente: desorienta un poco. Pero ahí queda.

Entraré en detalles. Vamos a algunos, entresacados de mis acotaciones.

"Yo sé quién soy" es "yo sé quién quiero ser". La lucha de *los dos Quijotes*, el manchego y el vizcaíno, es grandiosa; y se transforma en conmovedora cuando interviene ese tercer caballero que figura en su libro, ese vizcaíno que con tanta ternura habla de su sangre, de su casta, de su raza, a la que debe cuanto es y cuanto vale, de esa casta *que no data*, y que sabe bien lo que es.

Hondísima la observación que hace estribar lo heroico de la arenga a los cabreros en haber sido dirigida a los cabreros que no entendían ni jota. "Si queréis mejorar a un hombre, dice Goethe, haréis bien en hacerle creer que ya lo tenéis en lo que quisierais que fuese." "Si queréis que el esclavo muestre las virtudes del hombre libre, dice Georges, comenzad por darle libertad", etc., etc.

Admirable el análisis del amor de Don Quijote hacia Aldonza; es una revelación, es el secreto manifiesto de Carlyle. Esa es el alma de su libro: los doce años de tímido amor concentrado del bueno, del puro Quijano; los doce años de ensueño inconsistente, que hicieron de esa alma capaz de tanto amor una polea loca, una palanca con su fuerza y su punto de apoyo, pero casi sin resistencia. Sí, no hay duda; ésa y no otra fué la causa de la feliz locura del querido hidalgo; los libros de caballerías no fueron sino un tratamiento contraindicado. Y ese diagnóstico psicológico, ese gran descubrimiento es suyo, exclusivamente suyo. Cervantes no se percató de ello; no vió ese secreto manifiesto.

Conmovedora y llena de inmensa caridad la defensa de la pobre Maritornes; esas páginas valen toda la Sonata a Kreutzer.

Sí, es claro que Don Quijote, sentado en la jaula y con las manos atadas, no era hombre de carne; era hombre de espíritu, o, si usted quiere, espíritu de hombre. Si no fuera petulancia, yo me acordaría de que fué ésa la idea que se encendió en mí cuando dije que los soldados se engañaban cuando creyeron que Tabaré no era un espectro, sino hombre de carne y hueso, el medio loco. Y a propósito de Tabaré. ¿Ha advertido usted cómo coincido casi literalmente con usted en la ligera nota que pongo en mi Indice alfabético al explicar el vocablo Tabaré? (2).

Pero no he de transcribir a usted en esta carta todas las anotaciones marginales que he puesto en su libro. ¡Cuántas cosas le diría si habláramos con el libro en la mano durante algunas horas! No puedo resistir, sin embargo, a la tentación de transmitirle la siguiente nota que encuentro al hojear la obra para escribir a usted. Es verdad; este grave eclesiástico que así reprende a Don Quijote inspira estos Comentarios; pero como si se le considera con relación al andante caballero se le consideraría con relación a los estúpidos señores que lo toman de hazmerreír, ¿no es verdad que hay en él cierta dignidad, cierta superioridad, cuando reprende también a los duques y se retira de la mesa para no sancionar con su presencia sus crueles e irrespetuosas chocarrerías? ¿No es verdad que hay ahí un buen ejemplo para los eclesiásticos cortesanos?

Lleguemos a las más heroicas de sus meditaciones de usted, a las que le sugiere el episodio de Roque Guinart. Ya sabe usted que no estoy conforme con sus doctrinas sobre la eficacia redentora de la simple pena de vivir; yo no puedo confundir tampoco la firme esperanza del perdón con la seguridad absoluta de pedirlo y obtenerlo; la presunción es también, como la desesperación, un pecado contra la esperanza. Usted mismo, por otra parte, proclama el infierno, el eterno fuego, al hablar-

(2) Se refiere el poeta uruguayo en esta nota a las razones que le han movido a elegir el nombre de *Tabaré*, de marcada ascendencia indígena—"voz genuina y muy característica de la lengua *tupí*", nos dice—, que él utiliza para designar a un ente de ficción, con cuyo motivo expresa una opinión que es la que recuerda Unamuno, concebida en estos términos: "Yo creo firmemente que las historias de los poetas son, a las veces, más *historia* que la de los historiadores. Los criterios se imponen, es cierto, a la Humanidad; pero la inspiración se impone a los criterios, y vaya lo uno por lo otro." Lo que apostilla, y he aquí la coincidencia unamuniana, con el caso de Don Quijote: "¿Tiene acaso—añade—una vida más real en el criterio de la humanidad el rey don Felipe que el loco Don Quijote?" (págs. 294-295).

nos del *eterno olvido de Dios.* ¡Que nos olvide Dios! Sí, dice usted bien: eso es precisamente el infierno, y eso es fuego esencial, si reconocemos que fuego no es otra cosa que el agente misterioso que separa, que disgrega, con supremo dolor inevitable, lo que por naturaleza debe estar unido. Tampoco estoy conforme en que sean *sólo* las intenciones, y no los actos, las que nos estraguen el alma. El matar no es malo por el daño que recibe el muerto; el fornicar no es malo por el que recibe la fornicada; es verdad, pero la fornicación engendra fornicación y el crimen engendra crimen. Lo dice el mismo Roque: un abismo llama a otro, y un pecado a otro pecado. Y esas consecuencias morales tienen que tenerse en cuenta para apreciar la maldad y aun la malicia de un acto humano.

Y sin embargo de estas disidencias y tantas otras, ¡cuánta fraternidad entre su espíritu y el mío, mi querido amigo! ¡Cuánta piedad, cuán intensa caridad veo brotar, como un divino efluvio, de esas sus angustiosas y conmovedoras meditaciones!

Sí, es verdad; nuestros gauchos llaman *desgracia* a cometer un homicidio. ¡Pobres gauchos! Oiga usted un caso histórico e inédito. Si yo estuviera aún en situación de meterme en la cueva de Montesinos de mi alma, haría de ese episodio mi poema, hermano y continuador de *Tabaré.* Haga usted con él el suyo, pues su alma vibra.

En medio de la noche y de la tempestad, un gaucho a caballo golpea la puerta del cura de un pueblo de mi tierra; le pide que lo acompañe a auxiliar a un moribundo; el cura monta a caballo y sigue a aquel hombre; van a la luz de los relámpagos; cae la lluvia; atraviesan las colinas; penetran, por fin, en el bosque. Hay allí un hombre muerto debajo de un árbol, de un espinillo, de un ceibo. El gaucho mira el cadáver, se arrodilla a su lado y reza; se levanta, mete la mano en su cinto de cuero, saca un peso y se lo entrega al cura. "Tome, padre, para que le diga una misa..." Y el pobre asesino, ¿es ése un asesino?, vuelve a montar a caballo y se aleja con la cabeza sobre el pecho... Su silueta se proyecta sobre los relámpagos, se sumerge en la oscuridad..., ¡en la oscuridad!

Compare usted esa escena con la espantosa de Hamlet cuando se resiste a matar a Claudio en el momento en que está rezando, y *porque está rezando.*

¡Y la justicia humana llamará asesino al pobre gaucho matador!

Tiene usted razón, mi misericordioso amigo: existe un remordimiento social desparramado entre las unidades que forman el conjunto; es preciso que la sociedad lo sienta con energía, que sufra sus mordeduras, que se golpee el pecho y se vista de cilicio por las culpas de los Roque Guinart catalanes o gauchos. No sé si será necesario para ello que Sancho le ponga la rodilla sobre el pecho y que vuelva contra ella la jáquima con que desuella los árboles; no sé si será ése el medio más conducente a hacerle hacer examen de conciencia y llamarla a contrición perfecta; pero es indudable que eso vendrá inevitablemente si el remordimiento social no reencarna a Don Quijote. Y es eso, fíjese usted bien, es eso lo que usted se propone en su libro, más aún que el llagar el corazón de sus lectores y hacerlos vivir en anhelante zozobra.

En fin, mi ilustre amigo: ya hemos conversado un buen rato, y me

parece que me queda todo por decirle. Me siento más amigo suyo después de nuestra cordial conversación.

Y cierro esta carta a medio escribir con un abrazo,

Juan Zorrilla San Martín.

Espero ansioso su prometido libro de poesías.

Constituye esta extensa carta de Zorrilla de San Martín una magnífica muestra de su capacidad para la crítica literaria, y es, desde luego, una de las mejores interpretaciones del famoso libro de Unamuno sobre el *Quijote.* No sólo descubrimos en ella la agudeza de un lector atento, sino la fina sensibilidad del crítico.

Por eso es justificado y natural el entusiasmo con que don Miguel contesta pocos meses después.

Desde Salamanca, el día 2 de noviembre de 1906, le escribe en estos términos:

III

No sabe usted bien, mi buen amigo, cuánto bien me hizo su carta. De cuanto se me ha dicho de mi *Vida de Don Quijote,* lo que usted me dice es lo que más me anima. Usted es el único que me ha mostrado en mi libro el descubrimiento de más dolorosa experiencia personal, el de que la locura de Don Quijote fué una locura de amor, de amor vergonzoso y tímido, y que por acallarlo se dió a leer libros de caballerías. Recuerde usted aquellos versos estupendos de Leopardi en su *Consalve,* los que dice:

Sempre inquell'alma
Era del gran desio stato più forte
Un sovrano timor. Così l'avea
Fatto schiavo e fanciullo il troppo amore.

Gracias, pues. ¡Consuela y anima tanto el ser comprendido y sentido...!

Ahora me ocupo en corregir y arreglar mis poesías. Más de la mitad son de este año. Yo apenas escribí versos hasta pasar de los treinta años, y la mayoría de ellos, la casi totalidad, después de transpuestos los cuarenta (acabo de cumplir los cuarenta y dos), y creo, y otros creen también, que los últimos son los mejores. Son poesías de otoño, no de primavera.

En un largo ensayo sobre la literatura americana que acabo de publicar en los números de septiembre y octubre de *La Lectura,* de Madrid, hago de la obra de usted la mención que ella se merece y que no es sino el anuncio del estudio que a ella o su *Tabaré,* y a sus hermosísimos *Discursos* en particular, pienso dedicar. Quiero que se conozca aquí lo bueno de América y que no se confunda a todos ustedes en un

desdén común motivado por la garrulería de los cantores de faunos, ninfas, dríadas, abates versallescos y chucherías mal traducidas del mal francés.

Mi aspiración ahora es hacer un viaje a esa América del Sur, y creo podré realizarlo. Algo me lo estorban mi cargo y mi familia—tengo siete hijos y mi mujer que no le gusta que yo me ausente, y a la que debo casi todo lo que en mí valga—, pero esto no son obstáculos grandes. Máxime cuando puede ser en bien de todos.

Mis relaciones en esos pueblos sudamericanos crecen de día en día; deseo visitarlos y contar a mis compatriotas, que me escuchan bastante, lo que ahí haya visto y oído. Los señores Zulueta y Rahola, que estuvieron ahí, me animaban a ello en Barcelona, donde he estado últimamente unos días.

Este mi viaje de Barcelona me ha corroborado en mi creencia de que la renovación de España vendrá del litoral cantábrico más que del mediterráneo. En Barcelona hay demasiada fachada y demasiada petulancia jactanciosa; a las veces se cree uno en un arrabal de Tarascón. El costero del Cantábrico es más serio, más recogido y más modesto.

Lo abraza su amigo,

Miguel de Unamuno.

No tengo noticia de que Unamuno cumpliese la promesa de un largo estudio sobre la obra de Zorrilla de San Martín, fuera de los anteriormente citados. Tampoco tuvo lugar el anunciado viaje a América, que no sólo ahora, sino en otras y posteriores ocasiones parecía cosa resuelta. La que más cerca estuvo de lograrse fué en 1916, con motivo del Centenario de la muerte de Cervantes. Entonces estuvo invitado a ir a Buenos Aires, y el propio Ramón y Cajal, presidente a la sazón de la Junta para Ampliación de Estudios, le animó a ello, como en otro lugar he dado a conocer (3). Pero ya no era rector Unamuno, y no quiso pedir permiso oficial para ausentarse de su cátedra salmantina.

Las noticias que brinda a su amigo uruguayo acerca de su propia poesía, muy poco tiempo antes de publicar el primer volumen de ella, tiene un extraordinario interés, que en otro lugar he subrayado (4). Y su alusión al viaje a Barcelona, del que proceden tres de aquéllas: *La catedral de Barcelona,* dedicada al poeta catalán Juan Maragall; *Tarrasa* y *El* aplech *de la protesta,* nos per-

---

(3) M. García Blanco: "Recuerdos de Ramón y Cajal en Unamuno", en *Boletín de la Real Academia Española,* Madrid, tomo XXXIII, cuaderno CXXXVIII, enero-abril, 1953, págs. 7-18. La carta aludida en el texto está fechada en Madrid el 27 de enero de 1916. Fué el presidente de la Institución Cultural Española, de Buenos Aires, el doctor Avelino Gutiérrez, quien interesaba la presencia de Unamuno en aquella ciudad.

(4) M. García Blanco: *Don Miguel de Unamuno y sus poesías,* Salamanca, Acta Salmanticiensa, Serie de Filosofía y Letras, tomo VIII (de inmediata aparición), págs. 74-75.

mite recordar su severa admonición a los escritores y artistas de Cataluña, a los que juzgó como unos niños ahogados por la Estética, tantas veces aducida.

Paréntesis de un año. Se reanuda la comunicación epistolar.

Después de estas encendidas muestras de una amistad y un afecto auténticos, no sabemos que ambos amigos cruzasen correspondencia durante el año 1907, y eso que en él apareció el primer libro de versos unamunianos, cuyo envío hizo muy pronto a Zorrilla de San Martín. Por eso su primera carta se refiere a aquél. Pero también nos da la razón de su prolongado silencio. Una gran desgracia familiar se acababa de abatir sobre su vida. De ella informa, doloridamente, a Unamuno, desde Montevideo, el 4 de abril de 1908. Así:

III[a]

Mi querido amigo: Pues sabe usted que murió mi mujer, lo sabe usted todo; no, todo no, porque no sabe que murió durante tres años de una de esas enfermedades nerviosas o cerebrales o psicofísicas a que los médicos han puesto nombres deshabituados para hacer como que conocen algo de la cosa. ¡Y conocen el nombre! He padecido mucho, en el alma sobre todo. Eso me queda; es mi tesoro: mi buen dolor padecido. Pero me siento fuerte, y con el firme propósito de vivir.

Y con la acuidad y el interés que son prenda del escritor uruguayo, le da a Unamuno su opinión sobre sus poesías:

Su libro de poesías—le escribe—pasó entre mis tribulaciones. Quise escribirle y no le escribí. Pensé en decirle que sus poesías no me parecieron otoñales como usted me había anunciado, sino completamente estivales, frutos en plena sazón y muy nutritivos. ¿Dejan por eso de estar llenas de sol melodioso y de expresivo color? ¿Deja éste de ser hermoso por ser sano? Usted conoce las teorías que consideran incompatible el satisfacer las necesidades de la vida, física o moral, con el servir a la contemplación estética, esencialmente desinteresada. Excuso decirle que yo no pienso así. Su libro plantea ese interesantísimo problema, y a mi modo de ver, lo resuelve victoriosamente. Le ofrezco por ello mis cordiales felicitaciones.

No es este juicio sobre el nuevo libro de Unamuno ni tan dilatado ni tan hondo como el que había dedicado a su gran ensayo quijotesco. Las causas alegadas nos lo explican. Pero en su brevedad enfoca un aspecto esencial de lo que las poesías del vasco

representan. Y tras referirse a un asunto personal—la llegada a Montevideo de un joven español por quien Unamuno se interesa—, la noticia de nuevos quehaceres literarios anima el temple dolorido, pero no abatido, del uruguayo.

> Le anuncio—concluye—para dentro de algunos meses, Dios mediante, el canon del monumento a Artigas, que me ha encomendado el Gobierno. No he tenido tiempo de hacerlo corto, y será un libro extenso. En él discuto largo y tendido con usted: *ad hominem*. Hablo de aquello de *la patria atlántica subtropical*. Ya lo verá.
>
> Me ha dado usted un gustazo con el recuerdo que me consagró en su artículo "Tres generaciones".
>
> Un abrazo de su affmo. amigo,
>
> *Juan Zorrilla de San Martín.*

El último pasaje de esta carta merece una aclaración. El artículo de Unamuno que Zorrilla de San Martín le agradece se publicó en *La Nación*, de Buenos Aires, el 2 de noviembre de 1907, con el título de "Tres generaciones", y pasó luego al libro *Mi religión y otros ensayos*, aparecido en 1912. Esas tres generaciones son las de una familia vasca a la que Unamuno conoció en su país nativo: abuelo, padre e hijo, el segundo de los cuales, por haber sido lo que se llama un "indiano", es objeto de sorpresa y extrañeza por parte de los otros dos. "Porque el padre—aclara el autor—se encontraba entre sus recuerdos y sus esperanzas." Y con este motivo deslizó un recuerdo del propio Zorrilla de San Martín, que éste tenía que sentir en lo hondo. Se contiene en estas breves palabras:

> ¡Qué hermoso, qué henchido de honda piedad y de íntima poesía es el relato que el gran poeta oriental Zorrilla de San Martín nos hace de su visita al pueblo de su padre, allá en la montaña de Santander! Pero es que Zorrilla de San Martín es un poeta, un verdadero poeta, un alma delicada y noble, que guarda el tesoro de una cultura secular" (5).

Dije antes que con esta carta de 4 de abril de 1908 se había cerrado un paréntesis de silencio en la comunicación epistolar de ambos escritores. Pero debe advertirse que antes de ella fué el propio Unamuno quien, en la suya de 28 de febrero de 1908, se extrañaba del silencio de su amigo. De esta forma:

> Nada sé de usted, mi querido amigo, hace tiempo, ni aun si recibió mi tomo de *Poesías*, que le envié por mediación del joven Nin y Frías.
>
> Después he oído que perdió usted a su mujer, y así me lo explico todo. Y le manifiesto mi simpatía de pesar.

(5) MIGUEL DE UNAMUNO: *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1942, tomo II, pág. 377.

De estas líneas fué portador un joven salmantino que se trasladaba a Montevideo, y al que Unamuno encomienda a su amigo el poeta uruguayo. Este es el asunto personal al que se refiere en la carta antes transcrita.

Un cruce de cartas en 1908.

En el mes de julio de este año se escriben ambos amigos. Con una diferencia de pocos días. Unos meses antes había hecho llegar Unamuno a manos de Zorrilla de San Martín su libro, recientemente publicado, *Recuerdos de niñez y de mocedad.* A él se refiere, con su agudeza característica, el escritor uruguayo. El día 2 de dicho mes le hace saber a don Miguel lo que sigue:

IV [a]

Mi querido amigo: Me parece que contesto, aunque con retraso, una carta suya, al darle cuenta de la lectura de su último interesantísimo libro, que mucho le agradezco. Ese libro epistolar contesta, a su vez, la carta que, con el creciente interés que me inspiran su espíritu y su vida de usted, le hubiera yo escrito preguntándole algo sobre su origen psicológico. ¿Conque eso es usted en el pasado? ¿Y de dónde sale entonces el usted del presente? Confieso que no percibo bien la soldadura. Eso, la soldadura, será el asunto de otro libro suyo..., que será seguido, dentro de veinte años, de un tercero, el más interesante de todos sus congéneres. ¡Lo que vamos a ver y pensar en estos veinte años! Porque ha de saber usted que tengo la santa intención de vivirlos quieras que no.

Y así fué, ya que Zorrilla de San Martín no murió hasta 1931, a los setenta y seis de su edad. Y sigue la carta, refiriéndose al recomendado salmantino que Unamuno le envió, y que, nostálgico y desfallecido, regresó a España.

Por los mismos días, el 5 de julio—tres días después de haber escrito Zorrilla de San Martín la suya—, le escribe Unamuno desde Salamanca:

V

Su carta del 4 de abril debió cruzarse con el ejemplar de mis *Recuerdos de niñez y de mocedad* que le dedicaba. Este libro íntimo, acaso por serlo, ha tenido hasta ahora menos aceptación que otros míos. Ni siquiera lo han tomado por el aspecto de un ensayo de psicología infantil.

Como se recordará, Zorrilla de San Martín no pudo conocer esta apreciación del propio Unamuno sobre este libro suyo cuando redactó la carta anterior, lo que confirma la agudeza de su juicio.

Y ahora Unamuno, refiriéndose a la carta de su amigo citada al comienzo de la suya, pasa a ocuparse de los quehaceres literarios de éste:

> Leeré, y con gusto—le dice—, su libro sobre Artigas, y espero que él me sugiera comentarios en que una vez más ponga de manifiesto toda la simpatía que hacia usted siento y toda mi admiración por su labor.

Lo que, efectivamente, fué cumplido cuando aquél llegó a sus manos. Recuérdese el ensayo unamuniano titulado "La epopeya de Artigas", como el libro del escritor uruguayo, que vió la luz en el diario bonaerense *La Nación*, e incorporado más tarde al libro *Contra esto y aquello* (1912).

Y sigue la carta:

> Y a propósito he de decirle cuán difícil resulta obtener aquí libros americanos. Hace dos o tres meses, en un cierto artículo que tuvo aquí resonancia y fué muy reproducido y comentado—se trataba de nuestras luchas políticas—, dije de paso que era usted, a mi parecer, entre los vivos, el más grande orador en lengua castellana, y más de uno me ha escrito preguntándome dónde podría ver sus *Discursos*. Y si su *Tabaré* es aquí más conocido es merced a la edición española.
>
> Un día de éstos me voy a veranear con mi mujer y mis cinco hijos menores—los dos mayores (pues tengo siete) están en Bilbao, mi pueblo—a un pueblecito de la costa de Portugal; pasaré luego setiembre en mi País Vasco, y por otoño daré un nuevo libro de poesías mientras sigo trabajando en mi *Tratado del amor de Dios.*

Estas peripecias personales, de las que Unamuno informa al uruguayo, tuvieron su importancia. Porque esa estancia veraniega de don Miguel y los suyos en la playa portuguesa de Espinho fué bruscamente interrumpida por la muerte de su madre, lo que le hizo salir precipitadamente para Bilbao.

El anunciado libro de poesías tardó en publicarse, y no fué de las que tenía reunidas ya por entonces, sino su *Rosario de sonetos líricos*, que comenzó a escribir en el otoño de 1910 y vió la luz en la primavera del siguiente.

Finalmente, el *Tratado*, en que le hace saber que está trabajando, se llamó más tarde, al ser publicado, primero en revista y luego en libro, *Del sentimiento trágico de la vida.*

La carta termina dándole cuenta de su descubrimiento de otro escritor y pensador del Uruguay. En estos términos:

Estoy encantado con la agudeza y la penetración mental y con la firmeza y la originalidad de puntos de vista de Carlos Vaz Ferreira. Es un espíritu de peso, y celebro haberlo conocido. Quiero comentar largamente sus escritos, que son sustanciosos.

Hasta otra. Ya sabe cuán su amigo es

Miguel de Unamuno.

Este capítulo de la amistad de Unamuno con Vaz Ferreira es otro de los que me propongo hacer muy pronto. Ya tengo reunida la correspondencia que ambos cruzaron, y puedo anticipar que, si bien breve en número, es muy sustanciosa por su contenido. Y alguna de las cartas de don Miguel resulta esencial para un recto entendimiento de lo que fué para él la poesía. Por eso la he utilizado ampliamente en un libro, de próxima aparición, a ella dedicado (6).

Otro paréntesis. Unamuno, crítico de Zorrilla de San Martín.

Durante los años 1909 y 1910, la comunicación epistolar de ambos amigos conoce otro paréntesis. Al menos, no tengo noticias más que de las dos siguientes. Una tarjeta de Unamuno, fechada en Salamanca el 13 de abril de 1909, en que, aparte de darle cuenta de sus quehaceres, le anuncia el envío de una curiosa obra suya. Es como sigue:

VI

Le envío, mi querido amigo, mi conferencia en el homenaje a Darwin en la Universidad de Valencia. ¿Qué es de usted? ¿Qué hace? ¿Acabó ya aquel trabajo que me anunciaba? Cada cosa de usted que llega es para mí un regalo. Yo sigo muy ocupado en mi próximo libro *Tratado del amor de Dios.* En cuanto a mis Memorias, no sé si las continuaré, como usted me indica. Me costaría trabajo contar mi crisis religiosa, que fué a los veinte años. Adiós. Sabe cuán su amigo es

Miguel de Unamuno.

La conferencia aludida es una interesante y olvidada pieza oratoria de Unamuno, que muy pronto será incorporada a sus obras completas. Su origen fué el siguiente. En el mes de febrero de 1909, la Academia Médico-Escolar del Instituto Médico Valenciano conmemoró el primer Centenario del nacimiento de Darwin. A dicho

(6) Obra citada en la nota 4.

acto fué invitado don Miguel, y su conferencia fué publicada en la *Tribuna Médica*, órgano de la indicada Asociación. En ella hay tiradas de versos de Leopardi y dos sonetos del poeta portugués Antero de Quental en una primera redacción, no enteramente métrica.

Y la alusión a las *Memorias*, además de basarse en la carta de Zorrilla de San Martín, iban a ser una continuación de su libro *Recuerdos de niñez y de mocedad*, que, como sabemos, aquél comentó, incitando a su autor a ofrecerle un nuevo libro en que los prosiguiese. Tal vez impidió el propósito esa crisis religiosa a la que su autor alude, y que, si tomamos al pie de la letra su afirmación, habría que retrotraer a 1884, siete años, por tanto, anterior a otra que ya ha sido estudiada por Antonio Sánchez Barbudo (7).

El otro testimonio de esta amistad epistolar data del 6 de diciembre de 1910, en que Zorrilla de San Martín escribe a Unamuno la breve carta que sigue, anunciándole el envío de su libro sobre *Artigas*. Es así:

V a

Grande y buen amigo, como dicen los otros grandes: Le remito mi libro sobre *Artigas*, según lo prometido. Usted dirá si he dado en el clavo o en la herradura. Espero su juicio, aunque sea privado y en somera forma. Como usted verá, no es un libro que pueda yo mirar sin grandísimo interés. Y es usted quien puede decirme el destino que le está reservado.

Que sirva, al menos por ahora, para reanudar mi correspondencia con usted, que me es tan grata, y para recordarle la grandísima estimación y el afecto de su amigo,

Juan Zorrilla de San Martín.

El juicio de Unamuno, tan intensamente solicitado y esperado, no tardó mucho en llegar a manos del autor de *La epopeya de Artigas*. El día 5 de enero de 1911, un mes apenas después de la carta anterior, escribe Unamuno desde Salamanca en estos términos:

---

(7) Antonio Sánchez Barbudo: "La formación del pensamiento de Unamuno. (Una conversión "chateaubrianesca" a los veinte años), en *Revista Hispánica Moderna*, 1949, XV, 99-106; ídem, "La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", en *Hispanic Review*, 1950, XVIII, 218-243; ídem, "La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tomo VIII, 381-443, que es dúplica al artículo de Hernán Benítez "La crisis religiosa de Unamuno", aparecido en la misma revista en 1949, págs. 11-88, quien, a su vez, le contesta a continuación del anteriormente citado.

VII

Voy a serle, mi querido y buen amigo, tan leal y franco como suelo. Su *Artigas* es, como obra de poeta y de patriota, admirable. Tiene tan honda poesía como sus *Discursos*. Como obra de historiador..., sería cosa de verlo más despacio. Yo no sé si Artigas era, en efecto, tal cual usted, llevado de su fantasía y de su amor patrio, nos lo pinta, ni me importa en rigor. A mí no acaba de convencerme sino en sus veinticinco años últimos en el Paraguay, ostracismo que es de una estupenda hermosura. Sospecho que en este caso se ha invertido lo normal en esa América, de la que he escrito que tiene más Aquiles que Homeros, pues sus hombres de pensamiento y de fantasía no llegan a sus hombres de acción. Es muy raro que ahí Homero haga a Aquiles. Ahora no recuerdo sino dos casos: Sarmiento con Quiroga y Rosas, a quienes hermoseó como a Satanás Milton, y usted con Artigas. Sarmiento *ha hecho* al Rosas y al Quiroga históricos, y usted deja esculpido a Artigas. ¿Para qué más estatua? *Aere perennius*. Y admirables algunas otras figuras, como la del esfíngico Rodríguez de Francia.

Veo que ha influído en usted otro gran poeta que se hizo historiador: Carlyle. Le conozco bien y hubo tiempo en que también en mí influyó poderosamente. La traducción española de su *Revolución francesa*, que anda por ahí, editada por Lázaro, la hice yo, y ha sido una de mis hazañas, porque hazaña es traducir a Carlyle.

Así y todo, prefiero historiadores como Carlyle y usted, y Michelet y Thierry, etc., etc., a los otros. Y esa historia es, en un sentido hondo, más verdadera. Si Artigas no fué tal cual usted nos lo esculpe, en sonora palabra así debió ser. Ese es el arquetipo de Artigas, el sobre-hombre de Artigas; ése es el Cristo uruguayo.

Todo esto se lo diré al público, es decir, a mi público.

Y así fué cumplido. Desarrollando ideas que ya están en germen en esta carta, en la que Unamuno juzga la nueva obra de Zorrilla de San Martín, a la que dedicó no menos de tres de sus correspondencias en el diario argentino *La Nación*, aunque—y de ello me ocuparé más adelante—sólo viera la luz la primera de ellas. Apareció en el número de 11 de marzo de 1911, con el título de *La epopeya de Artigas*, y luego la incorporó su autor al libro *Contra esto y aquello*, como antes he indicado.

El resto de la carta unamuniana, aparte de otro asunto personal que no hace al caso—la recomendación que Unamuno le hace a su amigo de un sacerdote español que quiere trasladarse a América—, está dedicada a la propia tarea literaria de aquél. Con noticias del mayor interés, como correspondía a la amistad que los unió.

Y aquí me tiene usted, amigo mío—prosigue—, pasando la temporada más lúgubre de mi vida, lleno de tristes pensamientos. Y eso que mis asuntos no van mal y tengo bien a mi mujer y a mis ocho hijos.

Pero... la desesperanza trascendental, el *tedium vitae*, me cerca como nunca.

Que se reflejará en parte de la obra poética que ahora trae entre manos. Oigámosle:

Próximamente publicaré—y recibirá usted—mi *Rosario de sonetos líricos* (más bien trágicos), entre los que verá usted desahogos de mi pesimismo. Me dicen que algunos recuerdan los de Quental. Este Quental, y Leopardi, Thompson, Pascal, Guérin, *Obermann*, Kleist, Kierkegaard, *René*, Cooper, Mathew Arnold, etc., ¡son mi... consuelo!

Pero no hablemos de esto.

Y no falta su recuerdo de otro gran escritor uruguayo:

Si ve a Rodó dígale que me da vergüenza escribirle. Tenía que hacerlo muy de largo y por eso lo he ido dejando.

Y nada más por ahora.

Dios le depare un nuevo año de trabajo y de esperanza.

Es muy de veras su amigo,

Miguel de Unamuno.

Conviene que ahora conozcamos cuál fué la reacción de Zorrilla de San Martín ante el juicio de Unamuno. Se nos ha conservado en la carta que le dirigió el día 3 de febrero de 1911, que comienza así:

VI[a]

Mi querido amigo: Gracias por su confortante opinión sobre mi *Artigas*. Como yo formo parte de su *público*, espero que usted me hará conocer lo que usted le dirá. La Sociedad Internacional, que ha impreso la *Antología* que usted conoce, parece interesada en hacer y difundir la segunda edición de *Artigas*, y acaso lo que usted diga a su público venga bien para prologarla. No deje, pues, de enviármelo.

La opinión unamuniana ha sido bien recibida; pero se ve que el autor reserva la suya y espera a la publicación de aquélla en forma pública. Por eso, tal vez, lo esencial de su carta de contestación, que tiene verdadero interés, está dedicado a sacudir el ánimo de don Miguel, interesándose por sus cosas y aconsejándole sobre ellas. Sobre todo por las que reflejan un estado de íntima desesperanza. Y mezclando lo literario y lo íntimo, el interés y el consejo, en un magnífico tono suasorio le dice lo que sigue:

¡La temporada más lúgubre de su vida! ¿No será la crisis que, si mal no recuerdo, le anunciaba en una de mis cartas, creo que en la que

le escribí con motivo de *Don Quijote y Sancho?* Yo tengo este su libro entre la docena de los que *prenden* en mi alma y constituyen toda mi biblioteca viva. ¡Usted, en cambio, lee tantos libros! ¡Tiene que leer tantos! Al lado de su *Quijote* yo tengo la *Imitación*. Y no se dan de bofetadas, por cierto. Usted me anunció un libro sobre el *Amor de Dios*, me parece. Hace veinte años que tengo yo uno en el telar, que se va tejiendo poco a poco como un capullo, sobre el *Padre Nuestro*. ¿No le gusta a usted más el *Padre Nuestro* que *Obermann* o Quental? ¿No estaría más indicado, sobre todo, para curar esa su *desesperanza trascendental*, que no es otra cosa, o mucho me equivoco, que una desviación apoplética (propia de las almas grandes y buenas) de la esperanza demasiado impaciente? ¡La impaciencia de la esperanza! Es preciso que procuremos sentir la presencia y la influencia del Padre, del nuestro... Porque El está por ahí, no le quepa a usted duda; está en la casa fraterna, sobre todo, a cuya puerta hemos de golpear. ¡Vaya si está! El Maestro nos enseñó la dirección de la casa, la calle y el número. Caminemos hacia allá; pero, al mismo tiempo, que venga El hacia acá, hacia nuestras almas, y reine en ellas, y nos dé Pan, pan espiritual, luz y fuerza. No nos ha de dar una serpiente si le pedimos pan, ni un escorpión si necesitamos un huevo. Y nos dará también perdón, pues nadie mejor que El conoce nuestra flaqueza y su origen. Y nos librará del Malo, autor del *tedium vitae* y de sus nebulosas tentaciones o asechanzas... Amén. El Moisés de Alfredo de Vigny se queja a Dios:

Pourquoi vous fallut-il tarir mes espérances,
Ne pas me laisser homme avec mes ignorances?

¡Nuestras luminosas ignorancias! Son nuestro tesoro, amigo querido; son nuestras evidencias intuitivas.

Le envía un abrazo su amigo *et nunc et semper*,

Juan Zorrilla de San Martín.

No contestó Unamuno inmediatamente a esta carta, en la que aquella alma buena y noble que fué el poeta uruguayo parafrasea la oración del *Padrenuestro*, con el mejor deseo de que su piadosa intervención levante el ánimo atribulado de su amigo. Y hemos de esperar al año siguiente para que se reanude el hilo de esta comunicación epistolar.

Y es una carta del escritor americano quien la reanuda, y, al hacerlo, da cuenta de un curioso sucedido literario que le afectaba muy de cerca.

Pérdida de dos correspondencias unamunianas sobre el Artigas, *de Zorrilla de San Martín.*

Ya se dijo más atrás que la primera de las correspondencias de Unamuno sobre *La epopeya de Artigas* vió la luz en *La Nación*, de

Buenos Aires, el 11 de marzo de 1911. Sólo un año después tendría conocimiento el autor de aquélla de que las otras dos habían desaparecido.

El día 5 de abril fecha Zorrilla de San Martín, en Montevideo, la siguiente carta:

VII ª

Mi querido amigo: Un año ha tardado en llegar a mí noticia que usted envió a *La Nación,* de Buenos Aires, dos correspondencias, muy esperadas aquí: "El Padre de la Patria" y "Artigas y el patriciado porteño". Las correspondencias fueron compuestas, pero se distribuyó el tipo sin publicarlas; los originales... se han hecho humo; sólo se conservan tres meses, me dicen.

Saber eso y dirigirme a usted es todo uno; hoy mismo lo he sabido a ciencia cierta. ¿Podría yo conocer esas dos correspondencias, continuación de la interesantísima que se publicó? Bien comprendo que es mucho pedir y, sobre todo, demasiado esperar. ¿Cómo habría de conservar usted copia de esos escritos? Pero aunque fuera un extracto o síntesis de su opinión, para publicarlo o no en Montevideo, según usted ordene, su obsequio sería para mí de gran valía. Se lo pido.

Ya veremos más adelante cómo atendió Unamuno este ruego. La carta termina así:

Preparo una copiosa edición popular, barata, de mi libro, corregido y ampliado con nuevos interesantes documentos e impresiones. Se hará en Barcelona. También un nuevo librito que, por ahora, se va intitulando *Comentarios.* Tiene de todo un poco.

Con gran cordialidad le envía este nuevo afectuoso saludo su siempre amigo,

Juan Zorrilla de San Martín.

Veamos ahora la forma en que don Miguel atendió un ruego que tanto interesaba a su amigo. Lo hace en la carta que le dirige desde Salamanca el 27 de abril de 1912, y en ella le da cuenta de lo ocurrido con sus tres correspondencias enviadas a *La Nación,* de las que sólo se llegó a publicar la primera, la titulada "La epopeya de Artigas".

VIII

No sabe usted bien cuánto me alegro de su carta, mi querido amigo. Porque no sabía cómo escribirle después de lo que pasó con mis tres artículos sobre su obra enviados a *La Nación.* Fueron tres, y no dos. Uno, "La epopeya de Artigas", que se publicó en el número del 11 de marzo del año pasado, y otros dos, "Artigas y el patriciado porteño"

y "La esfinge paraguaya", que no llegaron a publicarse. Que llegaron a la Redacción estas dos correspondencias me consta, pues que se publicó algo que con ello justamente iba. Con esos dos son tres solos los artículos que han dejado de publicarse en *La Nación* en la media docena de años que llevo colaborando en ella, y en que he publicado allí 167 correspondencias. No he querido indagar las razones de por qué no se resolvieron a publicarme aquellas dos correspondencias, aunque las supongo. Usted conoce mi independencia de criterio, esto es, mi ruda franqueza. Acaso creyeron, pues, no deber dar acogida a juicios de un extranjero a ambos países (la Argentina y el Uruguay) que podían acaso herir susceptibilidades.

Luego le resume el contenido de las dos correspondencias perdidas. Así:

Y ahora voy a decirle claramente lo que allí decía y lo que dejaba entender. Desde luego no sólo ponía a salvo, sino que exaltaba, a usted como preclaro poeta, gran patriota y hábil abogado de Artigas; pero al juzgar a éste y su oposición con el patriciado porteño, me ponía, a vuelta de limitaciones, de parte de éste. He leído atentamente cuanto sobre Artigas han escrito Mitre, Sarmiento, Vicente F. López, usted y otros, y... no me convence usted. Me quedo con Vicente F. López. Sentiría herir los más sagrados y puros sentimientos de usted, mi querido amigo, pero su *Epopeya de Artigas,* si como obra de poeta y de patriota me parece admirable, como historia la encuentro abogadesca, sofística. Artigas era un caudillo de montonera, un bárbaro suspicaz y rencoroso, un enemigo de la civilización. Su retirada al Paraguay es obra de despechado. Y en mi artículo había entre líneas algo más, y esto es, sin duda, lo que movió a *La Nación* a no publicarlo, y es mi creencia y deseo de que un día, sea como fuese, el Uruguay y el Paraguay entraran a formar parte de la Argentina. Y una indicación respecto al porvenir de Portugal acaso un poco dura. No creo, amigo mío, en las pequeñas nacionalidades, y no creo en eso de la patria atlántica subtropical. Y no quiero extenderme aquí en consideraciones bismarckianas. Es delicado hablar a un hijo de la enfermedad de su madre.

Esto en cuanto al primero de los escritos perdidos, cuya circunstancia da más valor a este resumen que Unamuno hace de él. Veamos ahora el del titulado "La esfinge paraguaya":

Y el otro artículo, el tercero, aquel en que puse más alma, el referente a Rodríguez Francia, de quien hacía una especie de defensa como de perro guardián de la siesta de su pueblo (pueblo que prefería la modorriente felicidad a la cultura), no me lo publicaron acaso por no herir a los paraguayos. Todo lo cual no esperaba cuando antes me habían publicado unas correspondencias bastante duras sobre cosas de Bolivia.

Ahora que sabe usted el sentido de mis dos artículos no publicados, ¿cree usted que debo rehacerlos en lo posible? Volveré a exaltar la labor de usted de poeta, de patriota y de abogado, pero volveré a no

darme por convencido de esta última y a afirmar que después de leída y admirada—¡como el que más!—su obra sigo ateniéndome al Artigas de Vicente F. López y no creyendo que aquel caudillo de montonera fuese un héroe ni mucho menos, sino un montaraz imperativo, incomprensivo, autoritario y el último despechado. Y en cuanto a Rodríguez Francia, volvería a escribir cosas de un melancólico pesimismo y sosteniendo si acaso no estaba en lo cierto al querer hacer del Paraguay un paraíso terrenal sin tentación de ciencia ni de cultura. Sólo que esto es imposible.

Ya lo sabe usted, pues, todo.

Ya veremos más adelante la contestación de Zorrilla de San Martín en asunto que tanto le interesaba. Ahora demos fin a la transcripción de esta carta de Unamuno, la última, según creo, de las que escribió al poeta uruguayo. Se refiere a quehaceres literarios:

Y ahora, a otra cosa. No le envié a su tiempo mi *Rosario de sonetos.* Hoy le remito tres ejemplares, uno para usted y otros dos para que me haga el favor de hacerlos llegar a manos de los señores don Enrique Rodó y don Carlos Vaz Ferreira. A ambos les debo carta y a ambos me da vergüenza escribirles por razones análogas.

Otra le escribiré de otras cosas.

Ahora me traen muy atareado y preocupado los artículos que desde diciembre pasado estoy publicando en *La España Moderna,* y que constituyen mi hasta hoy obra capital.

De ese Uruguay hace tiempo que sé poco.

Hasta otra.

Ya sabe cuán de veras es su amigo,

Miguel de Unamuno.

Los artículos a que se refiere al final de esta carta son los capítulos de su libro *Del sentimiento trágico de la vida,* que, como es sabido, fueron anticipados en las páginas de la revista madrileña citada.

Esta carta de Unamuno está fechada el 27 de abril de 1912, y el 23 de mayo siguiente la contestaba Zorrilla de San Martín defendiendo a su héroe y rebatiendo los argumentos unamunianos. En ese plano cordial y fecundo en que su amistad supo mantenerse. Dice así:

VIII [a]

Mi querido amigo: Muchas gracias por su interesantísima carta. No, no pretendo ni deseo que usted rehaga sus correspondencias; con lo que usted me dice tengo bastante para conocer y meditar, como ellas merecen, sus opiniones. Era todo cuanto yo deseaba. Es claro que ellas

me contristan, y me hacen desconfiar, pese a sus generosos elogios, de mis facultades, pues no he sabido defender eficazmente la más hermosa de las causas; pero me consuela pensar que si fuera verdad que mi raciocinio peca de sofístico, aún puedo esperar que el suyo adolezca del defecto contrario: de una lógica tiránica. Todo el mal concepto que usted se forma de nuestro Artigas es consecuencia implacable de su premisa *bismarckiana*, como usted la llama: usted no cree en las pequeñas nacionalidades; yo, sí; yo creo que ellas son las solas guardianas del derecho; seres benéficos por excelencia en el universo. Soy profesor de Derecho Internacional en nuestra Universidad; enseño que la sola base de ese derecho, rama la más atrasada del general, es la existencia de una sociedad formada de personas colectivas o estados, análoga a la civil de personas físicas. Como en ésta coexisten, y deben coexistir, los chicos y los grandes (porque *necesariamente* tiene que haber chicos y grandes), en aquélla tiene que pasar otro tanto. Es un ideal engañoso, me parece, aspirar a que todos sean grandes. Eso *no es*, como dice nuestro común amigo Carlyle, trasladar de la esfera moral a la jurídica esas verdades o armonías; es la labor, lentísima pero constante, de la civilización humana. En mis *Conferencias y Discursos* tengo algo de eso dicho hace muchos años.

Aquí termina la argumentación del gran biógrafo de *Artigas*. El resto de la carta tiene un tono diferente. Helo aquí:

Le anuncio, pues viene a cuento, que en estos días precisamente, mediados de junio, tengo que ir a Río de Janeiro, como delegado de esta tierra de Artigas, al Congreso o Conferencia de Jurisconsultos, encargado de redactar un Código de Derecho Internacional Público y Privado... ¿Se perderá realmente el tiempo que se emplea en esas cosas? De todos modos, le pido a usted órdenes para la capital brasileña.

No ha llegado a mis manos, hasta ahora cuando menos, el precioso obsequio de su *Rosario de sonetos*. Si lo recibo, volveré a escribir a usted. (Ahora acabo de recibirlos. Enviaré los suyos a Vaz y Rodó.)

Que siempre me es grato tener ocasión de manifestarle en cuánto estimo y con cuánta cordialidad cultiva su amistad este su siempre affmo.,

Juan Zorrilla de San Martín.

Preparo la segunda edición de *Artigas*, muy corregida y ampliada; se imprimirá en Barcelona.

* * *

Esta fué la amistad de los dos escritores, tal como se refleja en las dieciséis cartas que entre ellos se cruzaron—ocho de cada uno—en los años comprendidos de 1905 a 1912. Las del uruguayo las he copiado diligentemente de los originales autógrafos que se conservan en el archivo de Unamuno, en Salamanca; y la copia de las

de éste me ha sido facilitada por el hijo político de Zorrilla de San Martín, Raúl Montero Bustamante, a quien me complazco en expresar desde aquí mi agradecimiento.

Tratemos ahora de puntualizar otros extremos y aspectos de esta amistad, no sin consignar nuestra extrañeza por la interrupción epistolar que el material ya reunido acusa. Recuérdese que Zorrilla de San Martín no murió hasta 1931, casi veinte años después de su última carta a Unamuno, y éste vivió hasta el último día del año 1936. Tal vez algún día podamos saber si aquella correspondencia cuenta con más eslabones que, hoy por hoy, no conocemos.

Como un reflejo de esta comunicación epistolar, he buscado entre los libros de don Miguel de Unamuno cuáles son los del escritor uruguayo que tuvo en su biblioteca, que, como es sabido, hoy se conserva en la Universidad de Salamanca. Su análisis será la segunda parte de esta comunicación.

II

Libros de Zorrilla de San Martín, en la biblioteca de Unamuno

1. *Tabaré.*—Cuando Unamuno inicia su comunicación epistolar con su colega uruguayo, le dice que ya conoce y tiene su poema *Tabaré*—"... lo he leído más de una y de dos veces", le dice—. Se lo trajo de regalo un vasco que residió en Montevideo.

En efecto, es la edición que forma parte de la Biblioteca de Autores Uruguayos, aparecida en 1889, cuya dedicatoria impresa, a Elvira Blanco de Zorrilla, primera esposa del poeta, está firmada el 19 de agosto de 1886, poco después de la muerte de aquélla.

El ejemplar acusa un manejo intenso, aunque no hay anotaciones marginales en lápiz, ni en las guardas, según acostumbraba hacer Unamuno en sus propios libros. Pero hubo otra época de su vida en que las hizo en cuartillas o en hojas pequeñas de papel, que luego guardaba en sobres. Este último sistema debió de ser el utilizado en este caso.

2. *Resonancias del camino.*—París, Imprimerie Nouvelle, 1896. Es, como sabemos, una serie de impresiones de viaje en forma epistolar, dirigidas a su esposa, y referentes a sus visitas a ciudades españolas, francesas, italianas, alguna suiza e Inglaterra. El itinerario español se centra en Madrid, Barcelona, Toledo y el valle de

Soba; en la Montaña, de donde descendía Zorrilla de San Martín. Corresponden estas impresiones a su viaje a Europa en 1892 con motivo de la celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América.

Este libro le fué enviado a Unamuno por su autor, según le anuncia en carta de 26 de marzo de 1906. Carece de dedicatoria y de anotaciones. Sin embargo, recuérdese cómo en una de sus cartas cita éste lo que escribió de la visita del uruguayo al solar de sus mayores, que en este libro se refiere.

3. *Huerto cerrado.*—Montevideo, Dornaleche y Reyes, 1900. "Tengo mucho cariño a esas páginas, que también le remito, que se titulan *Huerto cerrado,* y que espero no disuenen en su oído." Así le había escrito el autor a Unamuno el 26 de marzo de 1906.

Como el anterior, no tiene dedicatoria autógrafa ni anotaciones de lector. Se trata de una colección de prosas, que tras el "Propósito", declarado inicialmente, se agrupan en estos tres apartados: I. En Tierra Santa. II. El primer arzobispo de Montevideo; y III. Nuestra Señora del Huerto.

4. *Conferencias y discursos.*—Prólogo de Benjamín Fernández Medina. Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1905. Carece de anotaciones de Unamuno; pero lleva una dedicatoria autógrafa del autor, concebida en estos términos: "Al señor don Miguel de Unamuno. Juan Zorrilla de San Martín. Montevideo, marzo 1905."

Debió de ser el primer libro enviado al escritor vasco, ya que en la primera carta de éste, fechada el 29 de noviembre del mismo año, le declara haberlo recibido hace unos meses. "Antes de acusarle recibo de su envío—añade—, los leí, me encantaron, los releí en voz alta (leyéndoselos a un ciego amigo mío), y formé el propósito de escribir sobre ellos, difiriendo el dirigirme a usted hasta haberlo hecho." Ya sabemos que don Miguel cumplió esta promesa.

De las veinticinco piezas oratorias en este volumen contenidas, Unamuno se fijó en una de ellas, el llamado discurso de Lavalleja. Como es sabido, no pocos de estos discursos y conferencias fueron pronunciados en España, con ocasión del viaje que realizó a ella cuando el IV Centenario del Descubrimiento de América, en 1893. Una de ellas tuvo lugar en el Ateneo de Madrid, sobre "Descubrimiento y conquista del río de la Plata"; otra, en el monasterio de la Rábida, titulada "El mensaje de América"; una más, acerca del "Derecho Internacional", en el Congreso Jurídico Iberoamericano, que tuvo lugar en la capital de España; un discurso en el homenaje tributado a Núñez de Arce, presidente de la Asociación de

Escritores y Artistas Españoles; otro, en el acto de clausura del Congreso Pedagógico, celebrado en Madrid en 1893; otro, sobre "El idealismo hispánico", en el teatro Real madrileño, en un acto benéfico; una conferencia en la Real Academia Española, al asistir por vez primera a sus sesiones como correspondiente americano; unas palabras, con igual motivo, en la Real Academia de la Historia, a las que contestó Cánovas.

Los restantes discursos y conferencias fueron pronunciados en Montevideo, en Roma y en Buenos Aires. De todas las reunidas en el volumen, me parece oportuno recordar expresamente ahora, por lo parejo de la coyuntura, la memoria sobre "La lengua castellana", presentada al Congreso Literario Hispanoamericano, que se reunió en Madrid en los días comprendidos entre el 31 de octubre y el 10 de noviembre de 1892.

5. *La epopeya de Artigas. Historia de los tiempos heroicos del Uruguay.*—Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1910. Dos volúmenes en veintisiete conferencias. XV páginas del prefacio y 438 y 441 cada uno de aquéllos. No hay anotaciones del autor; pero como a esta obra le dedicó no menos de tres correspondencias, debió de hacerlas en papel aparte. La dedicatoria del autor, al frente del tomo primero, dice así: "A don Miguel de Unamuno. Su amigo afectísimo, Juan Zorrilla de San Martín. Montevideo, noviembre 1910."

Como más atrás indiqué, existe también la edición española en dos volúmenes de esta obra, hecha en Barcelona (Luis Gili, 1916-1917), y corregida y ampliada por el autor.

6. *Detalles de la historia rioplatense.*—Montevideo, Claudio García, 1917, 138 páginas. Es una colección de artículos literarios, entre los cuales se reproduce el prefacio al libro que dedicó a *Artigas.*

La dedicatoria reza así: "A don Miguel de Unamuno, su ilustre amigo, envía en recuerdo afectuoso Juan Zorrilla de San Martín. Montevideo, septiembre 1917."

7. De este año es también la versión inglesa de un discurso que Zorrilla de San Martín pronunció con motivo de la visita de la flota norteamericana del Pacífico al puerto de Montevideo, el día 15 de julio de 1917, en la recepción de aquélla (8).

8. *Discurso del monumento.*—Montevideo, 1923. Es el que pronunció su autor el día 28 de febrero de 1923, con ocasión de ser

---

(8) "Address delivered by Dr. Juan Zorrilla de San Martin, President of the popular Committee for the reception of the United States Pacific fleet, in the Headquarters which on the invitation of the Committee was established by the Y. M. C. A.", *Sunday Evening,* July 15, 1917, Montevideo, Tipografía La Industrial.

descubierto el erigido a Artigas en la capital uruguaya. De todos los libros que envió a Unamuno, es el que tiene una dedicatoria autógrafa más entrañable y, en cierto modo, nostálgica: "A Unamuno, buen amigo. Recuerdo viejo. Juan Zorrilla de San Martín. Montevideo, mayo 1923." Se deduce que si no se escribían ya, como hoy debemos suponer mientras no se allegue otro material, seguía siendo vivo el recuerdo que los unió.

Y junto a las obras del poeta uruguayo que hoy se conservan en la biblioteca de Unamuno, creo que debe ser incluída, puesto que en la correspondencia de ambos fué objeto de reiterada alusión, la *Antología,* que Raúl Montero Bustamante le hizo enviar a don Miguel con otros libros de su suegro. Su título exacto es éste: *El Parnaso Oriental. Antología de poetas uruguayos.* Montevideo, 1905, 383 págs. La dedicatoria está concebida en estos términos: "Al ilustre escritor don Miguel de Unamuno, cuya elocuente palabra tanto bien está haciendo en el medio ambiente hispanoamericano. Su affmo., *El Autor.* Montevideo, mayo 1906."

CONCLUSIONES

La presente comunicación, en la que se ha utilizado un material inédito, como es el de la correspondencia cruzada entre el escritor uruguayo Juan Zorrilla de San Martín y el español Miguel de Unamuno, pretende no sólo dar a conocer aquél, sistemáticamente ordenado, sino que aspira, ignoramos con qué eficacia, a llamar la atención sobre una de las más interesantes figuras de las letras hispanoamericanas de los últimos decenios.

No pretendimos analizarla en su conjunto, pues todos sabemos que sus obras la han colocado, ya para siempre, en un merecido primer puesto de nuestra común Literatura; pero, amparados por la sombra viva de quien tanto y tan bien entendió y conoció a los escritores de la América que habla y escribe en español, como lo fué Unamuno, creemos que han sido revelados ciertos matices de la poderosa y original personalidad de Zorrilla de San Martín.

Estos matices vienen a realzar los que él mismo se encargó de ofrecernos agrupados al cantar a Tabaré y al biografiar a Artigas, así como aquella interesante serie de conferencias y discursos, la mayor parte de los cuales tuvieron por escenario la propia España y por público a los españoles de finales del siglo pasado.

Por todo ello, y teniendo en cuenta que a finales de 1955 se cumplirá el primer Centenario del nacimiento de Juan Zorrilla de

San Martín (el 28 de diciembre, exactamente), me honro en someter a la consideración de estas II Jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericanas la siguiente

PROPUESTA

Que a lo largo del año 1955, y más concretamente en torno a la fecha del nacimiento de Zorrilla de San Martín, de la que en aquél se cumplirá el primer Centenario, de acuerdo con los actos que el propio Uruguay, su tierra, tenga el propósito de llevar a cabo en dicha ocasión, sea recordada con la brillantez que se merece este acontecimiento, tanto en los países americanos de habla española como en la propia España, encomendando a la Mesa de estas Jornadas, si esta causa es merecedora de su apoyo, concretar en un programa conjunto, de carácter eminentemente literario, esta celebración.

Salamanca, 17 de julio de 1954.

Manuel García Blanco.
Universidad de
SALAMANCA.



DEL DIARIO DE UN HOMBRE DORMIDO

POR

CLAUDIO DE LA TORRE

1

No me agradaba su presencia. Toleraba su compañía, en las horas vacías del verano, como cualquiera de esos espectáculos que en sí llevan la cifra de posibilidades en todo cálculo de vacaciones: "Haré grandes excursiones"; "Me bañaré en el mar"; "No hablaré con nadie."

Pero nunca se lo dije. Me irritaba, sobre todo, su presencia, por lo que tenía de accidental, de insospechada. Surgía de cualquier punto, sin previos anticipos. ¡Qué lejos me encontraba, por ejemplo, aquella tarde de agosto, en aquella esquina de los vientos endiablados, de aceptar como sucesos la mezquindad de su figura, el trazo fugaz de su sonrisa! Me agitaba en tales ocasiones como una acelerada inquietud, cuando al extender el brazo para el débil saludo cambiaba apuradamente la marcha atrás de mis instintos. ¡Penosos recuerdos! Andaba con él entonces, de uno a otro lugar, temeroso de mil contingencias. No lo veía por el mundo en su función normal de paseante, de hombre que viene y va en mi compañía, sino así como expuesto a imprevistas direcciones nacidas de su torpeza, de su chocar sin tino por la vida. Más aún: no lo veía sobre la acera, sobre el arroyo, por la calle, sino como expulsado constantemente por la tierra a su leve contacto. Concluyó por confesármelo: le acuciaba un secreto.

Desde entonces lo detesté secretamente. Sabía que me aguardaría cualquiera de aquellas tardes con el arma imprecisa de una confidencia. Intentaba medir, a mi modo, la longitud del secreto, el radio posible de su alcance. No saldría por las tardes a esa hora engañosa del crepúsculo. Por las noches, en invierno, me encerraría en mi cuarto. Y siempre tendría las mañanas claras de verano para conmemorar mi independencia, al abrigo de secretos enemigos.

Pero una de las mañanas, a las once y media en punto, se me acercó conmovido, y murmuró:

—¡Nunca te has acordado de Fulano!

Fulano. Era verdad: no había vuelto a recordarlo. Ahora me

parecía tenerlo de nuevo junto a mí y apenas lo reconocía. Alto, grueso, sin especial fisonomía.

—Nació de un sueño—continuó—; quizá no lo supieras.

Me pareció una frase, de momento, sin sentido. Comenté vagamente no sé qué recuerdo personal.

—No lo dudes—me repitió mi amigo—; de un sueño. Yo sé cómo nació.

Entonces comprendí que estaba desarmado ante la confidencia. La oí montar en el sigilo de la hora. Los dos solos, además, por un descuido imperdonable. ¿Quién me mandaba comprobar a aquella hora, hora de reunión y tolerancia, las sombras verticales de los eucaliptos solitarios?

Le miré rencorosamente. El bajó la vista suspirando, y continuó:

—No quisiera disgustarte, pero él mismo me habló de su vida. Fué algo así como sentirse sobre la tierra cayendo de muy lejos... Mira; no sé si tú has soñado alguna vez.

Aquella incertidumbre me halagó. Convencido del tamaño del secreto le di cita, en mi cuarto, para el día siguiente por la noche. Adivinaba así, sin darme cuenta, la complicidad forzosa de las sombras.

"Y, por lo menos—pensaba, resignado—, tendré un día más de libertad."

2

Nació del sueño de una señorita distinguida. Esto le preocupó bastante tiempo. No se explicaba cómo él, hombre brusco y poco dado a relaciones, pudo nacer de aquel ambiente poblado de muchachos elegantes. Recordaba confusamente que siempre hizo buen papel, aun a disgusto. No era el primero en presentarse. El sueño se iniciaba, por lo común, con un largo desfile de horizontes, bellos y urbanizados, en los que acaso su figura hubiese destacado con exceso. Fondo apropiado—así lo comprendía sin jactancia—para unas pocas figuras de conjunto, sujetas al paisaje. El joven que se entrena, el vecino curioso, ¿qué tenían que ver con su destino, de peculiar significado, oculto hasta el momento último e irremediable? Tan convencido se encontraba de estos valores secundarios, que, a veces, impaciente, intervenía a deshora en el sueño, precipitando el desenlace, como si diera por sabido aquel trámite banal y fugitivo que precedía a su presencia.

Nació y vivió durante varios años. Toda una adolescencia. Sue-

ño predilecto, por lo que sabemos, de la tal señorita distinguida. Construía esta joven ferozmente. Por ejemplo: ella estaba sentada en su casa, rodeada de sus tíos, hablando de sus primas, de sus coches y del paseo. Y, de pronto, entraba nuestro amigo, visitante brusco por demás, y quedaba en medio del salón ante el estupor de los presentes. Ella daba unas palmaditas de alegría y ni lo presentaba siquiera. En extremo, incorrecta situación. Después se lo llevaba por unas galerías, por unos jardines, apretándole fuertemente el brazo contra su pecho jadeante.

Tenía también otros recuerdos, fuera ya del edificio. Solía encontrarse a solas, vagando entre los árboles, sin sospechar qué nuevas situaciones le aguardaban. Sufría entonces mucho. Calculaba por experiencia que debían de ser las últimas: a tal grado de violencias lo habían sometido. ¿Por qué hacerle irrumpir, pongo por caso, en los actos de ceremonia más solemnes, cuando aún los espíritus ligeros se ajustan a una actuación escrupulosa? El era brusco, no podía negarlo. ¡Pero de eso a pegarle a un general en el momento de sus esponsales...!

Comenzó a disgustarle todo aquello, como si se sintiera de pronto ofendido. Luego venían también otros recuerdos turbios, a altas horas de la noche. Esto sí lo sospechaba. Se vió al entrar por vez primera en la alcoba de su enamorada, indeciso y receloso ante lo fatal de su conducta. ¿Gritaría al descubrirlo? Entonces, ¿por qué le llamaba? Y sucedió, naturalmente, lo previsto: ella le abrazó gritando para que todos se enteraran, para que huyeran consternados del salón sus tíos, sus primos, sus amigos... Los vió correr por la ventana: una huída de fracs y smókings jóvenes. Y ella, mientras tanto, arrebujada en las cortinas, con una risa alegre y silenciosa.

Esto lo compensaba todo, sí, señor; pero se pasaban malos ratos. ¿Fué aquel afán de modos más correctos lo que le trajo a nuestra vida? No es presumible. Más bien—según mi amigo el de la historia—debió de llegar equivocado: una de aquellas noches por el bosque, de un lado para otro..., y, de improviso, ante la vida, en la vida, pasada la raya de los sueños.

O tal vez—y esta versión la sostenía apasionadamente—por su propia fuerza, como producto nítido del sueño, perfiladas al fin sus realidades, apto ya para su propia vida. Lo cierto, lo indudable, es que vivió algún tiempo entre nosotros, con vida propia o ajena.

Se torturaba en encontrar la otra, la que había abandonado. Porque yo fuí su confidente: no pudo olvidarla. Y sólo por el camino de los sueños, desandando lo andado, creía encontrar un día a su amada caprichosa.

La buscó inútilmente. Como producto de la vida se reflejaba remotamente en los sueños. No podía aislarla y definirla. Sólo era una loca abstracción que imaginaba allá, en último término.

—Fué entonces—concluyó mi amigo—cuando empezó el diario de sus sueños. Estudió con ardor su manuscrito, sin perdonar palabras. En todas ellas creía descubrirla. Seleccionaba las de paso: "que", "por", "si", "tal". Y, luego, las componía en trazos, en acentos. ¡Qué no haría con aquellas otras palabras plenas de sentido: "amor", "mujer", "irremediable"!

Me entregó el codiciado manuscrito, que me pareció harto intelectual, sin viso de realidad posible, ni aun de aquella más efímera que él buscaba en el fondo de sus sueños. Anoté algunos, al azar, del *Diario de un hombre dormido.*

3

Noche del 29.

Desconocía aquel café alemán que alegraba la esquina, cerca del puente que divide la ciudad en dos ciudades. Detrás de los cristales rutilantes me cegaba como el recuerdo del local anterior, ahora escondido tras la nueva industria. Allí estaba yo, junto a la mesa blanca, frente a la pila de mis maletas, alegre y preocupado. Arrancaba a jirones las etiquetas, pertinaces etiquetas, denunciadoras de coloquios íntimos, vergonzosamente anotados por la mano implacable que entorpecía mi mano, delincuente ahora, más tarde temblorosa, al suspender ante los ojos, con los dedos apenas, el traje gris sin dueña encontrado en el fondo del baúl, el único vestigio de lo que ya no recordaba. Luego, al girar del café, quedaba reclinado en un sillón junto a un amigo indiferente, acaso de la infancia. Con ritmo lento, escrupuloso, golpeaba el rostro de mi amigo. Mi amigo protestaba. Yo no sabía qué decirle. Y, de pronto, un alarido de muchedumbre, unánime grito de terror, transformó el decorado de café en lugar más sombrío: aquel inmenso sótano, de tipo medieval, desconocido, decoradas sus paredes por la aterrada muchedumbre inmóvil. Se oyó un golpe de acero en la piedra. En el centro de la estancia, un viejo soldado, de oscuras maneras de escribano también, alargaba hasta el suelo su ancha espada de incalculable longitud. Cantó una voz siniestra: "¡La ley marcial!" Y el silencio pareció agotarse. Lo comprendí muy bien. No había más silencio posible. Di un salto, como en sueños. Vi nacer, mientras caía, al centinela inesperado. Entre el fusil y el marco de la

puerta colgaba la cortina azul del cielo. Me lancé por el hueco con la cabeza baja. Levantado el telón por el impulso, no descubrí nada. Corría entre las nubes. Afuera silbaban las balas; pero no en mis oídos, sino allí, en el horizonte, por donde ya me escapaba.

Noche del 5.

Guardaba aún para reconstruirla, en lo más de improviso agitado de mis palpitaciones, la honda y fugitiva memoria de su presencia, cálida huella de su permanencia en mis afanes. Todavía conseguía, en el tranquilo sueño, retenerla un punto, sentirme filtrado de una indecisa luz que la nimbaba y desvanecía. Vecina y ausente. Mi corazón me la anunció toda la noche, inquieto y fiel como un reloj.

Noche del 11.

Surgía de cuatro ángulos a la vez; pero yo buscaba su perpendicular, única línea imaginada para sosegar mi contratiempo. ¡Sufría tanto antes de comprenderlo! Inútil pensar que por allí pasaban uno, dos, tres, cuatro, cinco rostros conocidos. La cuestión era estarse quieto, ligeramente inclinado. Algo buscaba por la tierra, por el cielo, por el aire. Demasiada luz, sin embargo. Todo se quemaba alegremente. Después, una lluvia fría de cenizas que originó las grandes catedrales. Me dije: ¿por qué mirar aquel espejo alto, tan fuera de mi imagen?

Noche del 3.

Confusa geografía aún, en ese vano transporte en que el hombre pierde su conciencia del pasado—y, sobre todo, del presente—, y las líneas borrosas de la costa—duros acantilados o suaves pendientes, iluminados por relámpagos—nos parecen fragmentariamente el más intenso anticipo de la realidad. Su proximidad tan cierta, a veces, que se perciben nuevas brisas, olores nuevos, apuntes de una vida reciente y palpitante que perfecciona los sentidos. Sueño para todos. Viaje, sin embargo, el más inesperado y anhelante. No lo gozamos nunca: tema recóndito, sin cifra.

Noche del 9.

En el álbum abierto de los mapas ordenaba mis impresiones. Por países. Húmeda calcomanía de mis ojos aclarando ciudades sobre las líneas férreas, los barcos y los aviones. Conceptos generales y rutas de navegación: todo perdido ya para el análisis. Ideas globales, de utilidad pública. Legislaban a un tiempo las gacetas. Sobre mi pecho, el vals de la linotipia. Sueño jadeante, rítmico, de acelerado despertar.

Noche del 15.

Te vi. Como ayer, como siempre, como esta tarde. Idéntica. Ni un dato para la fantasía. Eran todas tus realidades una a una: tu boca, tus músculos, tus manos. Sobre todo, tu voz. Junto a mí, erguida, a la altura del hombro. Cantabas las estaciones de nuestra amistad. El corazón se detenía un momento: "¡Señor viajero, treinta años!" Lo oí por el ojal de la solapa, perfectamente.

4

Así leí todo el *Diario*, que era un ejemplar voluminoso. Asegurar en qué momento reconstruyó a su señorita, no pudo precisarlo el propio autor. En cuanto a mí, no sé qué decir. Entregado a la lectura del manuscrito, no me preocupé de perseguir por la maraña de la caligrafía, tan enrevesada, la presencia fugitiva de una mujer, que era sólo un poco de luz. Vi, eso sí, palabras lisas, rectas, bien pulidas, que marcaban quizá la huella de su paso.

Claudio de la Torre.
Oria, 5 (El Viso).
MADRID.



UNAMUNO, WILLIAM JAMES Y KIERKEGAARD (*)

POR

LUIS FARRE

(Conclusión.)

4. LA RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE

Las ideas expuestas hasta ahora nos evidencian el repliegue del pensamiento hacia el hombre. No es que nunca hayan dejado de pensar en él, incluso cuando parecen entretenidos en las más alejadas abstracciones. Querer olvidarse, advertía Kierkegaard, equivale a temerse; quizá porque uno se conoce demasiado y no quiere intentar ningún propósito de reforma. El hombre platónico, en una potencialidad muy próxima, lo sabía todo, porque era portador de las ideas, que sólo esperaban ocasión para desplegarse. Sin embargo, era un deslizamiento hacia lo general. No ahonda en el hombre, sino en sus conocimientos; no lo toca en su espíritu, en sus angustias y alegrías. Es con el cristianismo que el ser humano se ve obligado a replegarse sobre sí mismo y confesarse su condición. A Unamuno y Kierkegaard les interesa el hombre no como especie, sino como individuo. Esta tarea de análisis, que nada se perdona, es algo individual. Sólo aquel que se ha hecho a sí mismo primer destinatario y víctima del método puede hablar y aplicarlo a otros. Es un conocimiento que no hace feliz, pues la felicidad se logra únicamente en la distracción y en el olvido, como ya advirtiera Pascal, otro pensador abocado directamente hacia su persona (50).

El hombre, según W. James, es producto y residuo de la experiencia, algo empírico, configurado en un *yo*, contrapuesto a lo *otro*. Desde este yo nos desplegamos al exterior, y lo exterior sólo se valoriza en cuanto nos afecta. El yo íntimo, espiritual, el más nuestro, se prolonga en ondulaciones cada vez más alejadas; pero siempre unidas, por sutiles que supongamos los hilos, con aquella intimidad. Es, pues, ante todo, un individuo, punto de partida y

(*) La primera parte de este ensayo se publicó en el núm. 57 de estos CUADERNOS, págs. 279-99, correspondiente al mes de septiembre de 1954.

(50) Pascal: *Pensamientos*, versión de X. Zubiri, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, 46.

de retroceso. Todo lo conocemos, sentimos y vivimos desde el yo y con miras al yo. Tenemos el sentimiento y la vivencia de nuestra personalidad: "que las energías que controlan la Naturaleza son personales, que tus pensamientos personales son fuerzas, que los poderes de la Naturaleza responderán directamente a tus demandas y necesidades individuales, son proposiciones que la completa experiencia corporal y mental verificará" (51). James es, ante todo, un psicólogo, y sus doctrinas son el resultado de observaciones. El hombre no puede extrañarse a sí mismo; sólo por un movimiento de descuido, al fijar la atención hacia influencias alejadas, intenta olvidar su intimidad. Equivale a nadar en las olas más lejanas, poniendo en peligro lo que configura al auténtico yo. No le interesan a James las conclusiones metafísicas, implicadas en esta doctrina.

A esta intimidad, asiento de la persona, raíz de todas aquellas voliciones, sentimientos y pensamientos de que habla James, vuelve Unamuno. Es un repliegue de pasmo, admiración y responsabilidad. "La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde no soy, es saber donde acabo de ser, desde donde no soy" (52). Por eso, cada uno de los hombres es único e insustituíble; es una singularidad que debe cumplir su tarea. El, únicamente él solo, superior a todas las ideas y todas las filosofías. Con orgullo de raza, ve que su pueblo quizá no haya legado al mundo grandes instituciones y libros; pero "nosotros hemos dejado almas: Santa Teresa vale por cualquier Instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*" (53). La idea, el libro, la institución son lo general, que únicamente adquiere valor cuando se verifica en el hombre. Gustaba referir la anécdota del humorista norteamericano Wendell Holmes sobre los tres Juanes: de Juan tal cual él cree ser, de Juan tal cual le creen los demás y de Juan tal cual es en la realidad, pensamiento que ya James expresara en esta forma: "Un hombre tiene tantos yos sociales como hay individuos que lo reconocen y llevan una imagen suya en la mente" (54). Pero lo importante es que cada uno intente conocerse tal cual es en la realidad. El español afirma que pertenece a una raza que se yergue individualmente frente a los demás, a veces en desmedro y falsa apreciación de su rico contenido psicológico, considerándose

---

(51) Expone estas doctrinas en *The Varieties of Religious Experience*, Lecturas IV-VIII; véase también "The Self", en *The Principles of Psychology*.

(52) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 784.

(53) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 948.

(54) *The Principles of Psychology*, "The Self".

un individuo aparte, especial y personalmente escogido por Dios. De ahí el anarquismo tan frecuente en este pueblo, dispuesto a jugarse entero por una idea que se siente y vive individual y pasionalmente. Si llevado al extremo este defecto es un mal, cabe convertirlo en bien, pues de una misma madera se hacen los vicios y las virtudes (55).

Unamuno ha hurgado hondo en esta individualidad, destacando y exhibiendo las riquezas de la persona. Todas sus novelas, excepto la primera que escribiera, *Paz en la tierra*, son retratos de caracteres: hombres y mujeres que se singularizan, exacerbados por una pasión. Paisaje y ambiente desaparecen, para que juegue sólo la intimidad, en una acción que la revele. Son personajes similares a los actores de la tragedia griega, fijados en caracteres que agotan sus posibilidades, o a los de Enrique Ibsen, tan admirado e imitado por el español. En ocasiones de tal dureza, como la *Tía Tula* y *Abel Sánchez*, que se nos antojan extraños a las mutaciones de la libertad, como si un hado inapelable les obligara a comportarse dentro de una rigidez que nadie ni nada pueden cambiar. Son personajes en soledad, que dirían como el doctor Stockmann, de Ibsen: "Helo aquí: el hombre más fuerte del mundo es el que está más solo" (56). Sigue la vena fecunda que le señala el teatro español, especialmente Calderón, en el cual los contrastes pasionales se mezclan, pero no se confunden. También es así el hombre de Unamuno; con una individualidad tan agudizada que desarrolla sus pasiones hasta el fin. A la postre, son solitarios, tan enteramente hombres que se recortan solos y ásperos, reacios a los contactos sociales, de difícil convivencia: "Y pudiera muy bien ser—dice—que nuestro pueblo o nuestra casta, poco apta para las ciencias experimentales y las de raciocinio, estuviera mejor dotada que otras para esas intuiciones de lo que llamaré no el sobremundo, sino el intramundo, lo de dentro de él" (57). Por eso es por lo que Unamuno enseñaba que, caso de existir una filosofía española, ésta tenía que buscarse en los místicos, los hombres del intramundo, atentos a su íntima riqueza, ciegos a las ciencias y comodidades que nos distraen al exterior.

El individualismo expuesto por Unamuno, enriquecido por el concepto de persona, llega a extremos que no se deducen de la doctrina de James, que, antes bien, es expansionista. Y esto se debe a que insiste en la responsabilidad anexa a cada individuo: "Hombridad es la cualidad de ser hombre, de ser hombre entero y ver-

---

(55) Trata extensamente el tema en *El individualismo español*, I, 423.
(56) Ibsen: *Un enemigo del pueblo*, acto V.
(57) *Sobre la filosofía española*, I, 542.

dadero, de ser todo un hombre. ¡Y son tan pocos los hombres de quienes pueda decirse que sean todo un hombre!" (58). Para estas ideas no precisaba acudir a autores y sistemas extraños: la Literatura y la Historia españolas le proporcionaban hartos argumentos y ejemplos. Una de las razones porque le sonó tan gratamente el descubrimiento de Kierkegaard tiene que haber sido por encontrar una confirmación, también algo extremada, de lo que él mismo sentía y pensaba. Kierkegaard exalta el primado de la subjetividad, donde culmina la pasión, en contra de Hegel. Presenta como modelo del más perfecto eticismo a Sócrates, cuyo secreto consistía en existir y llevar a las almas, no a que pensaran esto o aquello, sino a ser ellas mismas individuos diferentes del común. La verdadera filosofía, si quiere ser búsqueda sapiente, pule el oculto brillo de la vida de una manera sutil, refinada y personal. Vuélvese, pues, a la mayéutica; y es vano, si no pecaminoso, intentar despertar en otros ideas y sentimientos, si previamente no se han despertado en uno mismo. No predicar, sino hacer; no regodearse en las ideas, sino realizarse. Ya, una vez configurado el individuo en lo que debe ser, la predicación será un movimiento espontáneo y sincero. "Tenemos muy cerca el camino del error, la voluntad de reformar y avivar al mundo entero... en vez de a uno mismo. Este es el camino que siguen las cabezas incansables con mucha imaginación" (59). En este retroceso hacia sí mismo, el hombre descubre lo que vale, y luego, cuando explica a los demás la escala de valores descubierta, sin vanagloria se encuentra muy por encima de lo que son y quieren sus contemporáneos (60).

La personalidad se forma en la elección, y cuando ésta se difiere, entonces fuerzas ocultas la realizan por sí solas. Según Kierkegaard, la elección está hecha de antemano para todos en el cristianismo, o, mejor, para no apartarnos de su pensamiento concreto: en la persona histórica de Cristo. En la plenitud sentimental del danés, como en la de Pascal (61), han querido ver algunos un ciego impulso irracional. No se dan cuenta de que la intimidad de estos pensadores trágicamente religiosos es una balanza que se mueve en el fiel entre lo infinito y lo finito. Admiten un apriorismo, marcado en el alma del hombre, que la obliga a ser consecuente. Esta prioridad, sea religiosa o de otro orden, es menos clara en Unamuno y, sobre todo, en James. El español, que alardea de

(58) *Sobre la argentinidad*, II, 1021.
(59) Cit. por Walter Lewrie, obra cit., pág. 458.
(60) Cit. por Walter Lewrie, obra cit., pág. 444.
(61) Véase en el particular sobre Pascal a X. Zubiri en el prólogo a *Pensamientos*, edición citada.

un anarquismo frecuentemente más de figuración que de convicción, no quiere ser esclavo de las ideas, sino su dueño; y, extremando actitudes, parece defender que es factible comportarse con ellas con tal imparcialidad como si fuera indiferente la elección, reduciendo el yo a una pura facultad electiva, exenta de obligaciones. Semejante a Rousseau, exalta una conducta previa a toda ideología: que el hombre es de por sí bueno o malo, con prioridad a todo concepto. "Es menester que los hombres tengan ideas, suele decirse. Yo, sin negar esto, diría más bien: es menester que las ideas tengan hombres" (62). Unamuno nos habla mucho de la hombridad, de la cualidad de ser hombre, como si fuera una simple potencialidad, pero sin decirnos jamás en qué consiste. Sin embargo, ciertos tipos de hombre, muy activos y originales, como Don Juan Tenorio, no son santos de su devoción (63). Y experimenta una natural antipatía por el desenfreno, la insinceridad y el egoísmo. Si la hombridad consistiera en una potencia casi ciega, previa a las ideas, poco importaría su evolución, sino su intensidad. ¿Es que el *honor*, el *buen nombre* y la *nobleza*, por los cuales el español vive y muere, no son sino apariencias? (64). Aquí Unamuno anda perdido, a ciegas, y, como Don Quijote, mueve en la noche su espada, sin darse cuenta que un individualismo sin compromisos previos es la justificación de todo, incluso de aquellos principios e ideas contra los cuales tanto luchó durante su vida. Se sentía muy solo, pero lleno de vigor, como el doctor Stockmann de Ibsen, y confundía este vigor, ciertamente precioso, con los ideales que defendía también vigorosamente. ¿No fué el ilustre manchego, su admirado Don Quijote, a quien considera real, viviente e inmortal, hombre de ideas que dan sentido a la vida y por las cuales se muere? Unamuno sufre aquí un exceso de psicologismo, privado de moralidad. Pero, ya lo hemos dicho, la ética no era su fuerte.

El mundo de la experiencia se amplía de continuo. Consta de dos partes, dice James (65) : una objetiva y otra subjetiva; la primera es mucho más extensa que la segunda, a pesar de que ésta nunca puede ser omitida o suprimida. El ambiente social, con sus costumbres y rutinas, y el mundo en que vivimos, circunscriben, aunque ampliamente, nuestro yo. Lo sociológico, esto es, lo que es común y general, se arrima a nosotros, para imponerse y, si pudiera, destruirnos. "La costumbre es una segunda Naturaleza—decía

---

(62) *Sobre el Fulanismo*, I, 450.
(63) *Sobre Don Juan Tenorio*, II, 398.
(64) En los cinco ensayos *En torno al casticismo*, I, 5, donde defiende el sentido del honor y nobleza, tan propios de los españoles.
(65) James: *The Varieties of Religious Experience*, Lectura XX.

Pascal (66)—, que destruye la primera. Pero ¿qué es la Naturaleza? Tengo mucho miedo de que esta Naturaleza no sea, a su vez, sino una primera costumbre, al igual que la costumbre es una segunda Naturaleza." ¿Quién puede negar su poderío? Precisamente porque ambos se lo reconocen, Kierkegaard y Unamuno quieren conservar, celosos, su individualidad. Nuestro español siente escasa simpatía por la sociología, que, en su tiempo, todavía con fervor de neófito que ha descubierto nuevas creencias, pretendía explicarlo todo. Muchos de sus partidarios le otorgan demasiado, sin atender a que absorbe al hombre y a su responsabilidad. Taine, el que reducía el arte y el heroísmo a sociología, está en la vertiente contraria de nuestro pensador: no creía en un alma ceñida a deberes, y sus personajes, si bien se mira, carecen de espíritu (67). Ni la de Taine ni la de Spencer pueden ser filosofías para pueblos que expresan su pensar en lengua española. En ellas todo se explica en función del grupo. Precisamente por el respeto que le merecen los individuos y su libertad, esquiva Unamuno aquellas actitudes, en las cuales el hombre no es sino una parte. "La manera de expresarse colectivamente un pueblo es a modo de rebuzno, aunque cada uno de los que lo componen use de lenguaje articulado para sus menesteres individuales, pues sabido es cuán a menudo ocurre que, al juntarse hombres racionales o semirracionales siquiera, formen un pueblo asno" (68). Por la misma razón, encuentra mentiroso el juego político de mayorías y minorías que se revista con el nombre de democracia, porque con harta frecuencia la superioridad del número únicamente significa la facilidad con que se ha arrebañado a los votantes. Cita a este propósito, provisto de estadísticas y ejemplos, la forma como actuaban en su tiempo los partidos políticos españoles (69). En realidad, existía una sola opinión o voluntad, que sumaba a su favor números, no voluntades. No se le ubique por esto entre los partidarios del totalitarismo, sistema que anula las voluntades para que mejor predomine el capricho de los gobernantes. La reacción de Unamuno procede de su fervor individualista, que no puede tolerar la insinceridad de llamar opinión mayoritaria donde los más carecen de opinión. Le hastían y fastidian las multitudes, por lo que tienen de rebaño que obedece al cencerro de la madrina. Quiere formarse en soledad, sin perderse en las muchedumbres. "Déjame, pues, que huya de la sociedad y me refugie

---

(66) Pascal: *Pensamientos*, edición citada, 35.
(67) *Taine, caricaturista*, II, 1091.
(68) *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 174.
(69) *Glosas a la vida sobre la opinión pública*, II, 371.

en el sosiego del campo, buscando en medio de él y dentro de mi alma la compañía de las gentes" (70).

También fué un alma solitaria Kierkegaard, alejado de las muchedumbres y despectivo con ellas. No era contrario a que cada uno de los individuos que integran la sociedad tuviera derechos; pero no toleraba los movimientos irracionales e incontralados de las turbas. Un grupo de hombres le parecía una abdicación de la personalidad. La individualidad es una categoría del espíritu, lo opuesto a la turba, que es siempre la falsedad (71). Sumergirse en lo social es lo mismo que buscar lo fácil, aquello que nos exime de pensar y obrar particularmente; equivale a dejar de ser hombre. Ciertamente, Unamuno y Kierkegaard admiten una clase privilegiada: la aristocracia del espíritu; aspiran a una utópica organización del mundo, como Platón, en el que los valores humanos se jerarquicen de acuerdo a la riqueza y vigilancia de la conciencia. No nacieron para ser políticos. Les repugnaban instintivamente aquellos manejos, a que se ven obligados, por sanas que sean las intenciones, todos los que aspiran a desempeñar cargos públicos. Ya lo dijo Ortega y Gasset: "Sorprende notar que todos los grandes hombres políticos carecen de vida interior. No es paradoja decir que no tienen personalidad. La tienen sus actos, sus obras; pero no ellos. Por esta razón (el fenómeno es muy curioso) no son interesantes" (72).

5. LA FINITUD Y LA ETERNIDAD

Para que el hombre se destaque, debe necesariamente estar condicionado. Es ésta la razón, quizá la principal, de que estos tres pensadores, tan respetuosos del individuo y de sus derechos, se pronuncien en contra del hegelianismo. Veían en este sistema el peligro de la anulación, el sacrificio de lo singular a lo general. La conciencia de nuestra finitud nos es necesaria para subsistir. Y, aunque aspiremos a lo eterno y lo absoluto, únicamente podemos ansiarlo desde lo que somos en el tiempo. Es difícil coordinar estos aparentes extremos. Es la alternativa del hombre, insatisfecho de lo que es y únicamente puede ser, para aspirar a un algo desconocido que de continuo se le aleja. James, tan comprensivo y tolerante, sentía el fastidio de muchas cosas, y pensaba que, a la pos-

---

(70) *Soledad*, I, 673.

(71) Expone estas ideas especialmente en la obra *The Point of view for my Work as an Author*.

(72) Ortega y Gasset: *Mirabeau o el político*, V.

tre, era muy poco lo que el hombre legaba realmente digno al morir: "el fantasma de una actitud, el eco de un cierto modo de pensar, unas escasas páginas impresas, algún invento, la victoria que conseguimos en una breve hora crítica, es todo lo que nos ha sobrevivido" (73). Se mueve el filósofo norteamericano con indecisión y a tientas, falto de un norte. A pesar de su vitalismo, que desconfía o debe desconfiar de la razón, incapaz de explicarlo todo, nos parece en esto extremadamente racional.

Muy al contrario de Kierkegaard, quien, encimado en su particularidad, tiembla al ahondar en su espíritu. Nada ahorra para conocerse; no lo aquietan sistemas e ideas, sino que se contempla en una visión paradojal, síntesis de lo finito y de lo infinito, de lo eterno y de lo temporal. No se valoriza, exagerando, en lo que es, sino en sus anhelos y en lo que podría ser. Mientras otros, los modernos existencialistas de la finitud, obstinadamente se cierran la perspectiva para no verse sino recortados en el ahora, él, de puntillas sobre su naturaleza concreta, otea el infinito. Estamos en tensión de los dos extremos. Estos pensamientos contribuían a que el pensador danés experimentara toda la paradoja de su existencia. No es menor este sentimiento en Unamuno. Preocupado por las cosas de la tierra, no aparta, sin embargo, la consideración de la eternidad. "Más, más y cada vez más, quiero ser yo, y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo, y por siempre, es como si no fuera. Y, por lo menos, ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo es ser todos los demás. ¡O todo o nada!" (74).

No vamos a insistir en el concepto de finitud, implícito en el de individuo singular, sino en lo que sugiere y en las esperanzas que despierta. No es una idea plena, que satisfaga; no agota en sí todo su contenido, cuando es un ser racional el que distiende la atención sobre ella. El mismo James, más en sus cartas que en sus libros, cuando es el hombre integral el que reflexiona, no el profesor, opina de una manera análoga. El profesor racionaliza y adelgaza los conceptos, convertidos en materia ideológica, hurgando explicaciones en la psicología o filosofía. Aunque esto no quiere indicar, como algunos han afirmado, que su filosofía sea la de los bienes terrenos, destinada exclusivamente a explicar la presencia del hombre en el mundo y justificarla. Su pragmatismo está imbuído

---

(73) *The Letters of William James*, publicadas por Brooks Adams, II, 334.
(74) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 689-90.

de espiritualismo y trascendencia, y, como afirma Unamuno (75), W. James es un ardiente anhelador de la inmortalidad del alma, pues su filosofía no tiende sino a establecer racionalmente esta creencia. En varios pasajes acentúa la fatuidad de lo presente, el acontecer de la conciencia actual. Después de afirmar que el amor es un engaño; vacuos la juventud y el placer, y copiar un texto bíblico, en el que se destaca la más acendrada vanidad de las cosas temporales, dice: "La vida y su negación están inextricablemente unidas. Pero si la vida es un bien, su negación debe ser un mal. Con todo, ambas son igualmente hechos esenciales de la existencia; y, así, toda felicidad natural parece infectada por una contradicción. Nos circunda el halo del sepulcro" (76). Y, páginas más adelante, se pronuncia por la austeridad ante el misterio del más allá que se proyecta y da significado a lo presente: "La locura de la cruz, tan inexplicable para el entendimiento, tiene, sin embargo, su significado vital indestructible" (77).

Estas ansias adoptan en Kierkegaard el carácter de un profundo desespero. Las denomina "enfermedad de la muerte", que nos acompaña durante la existencia, pero que es el principio de una nueva vida. Para afirmarnos en la seguridad del más allá no es suficiente la razón; deposita todas sus esperanzas en la fe. Así como desde el estado estético debe realizarse un salto, que nos ubique en el superior, el ético, también el hombre debe, para completar y dar significado a su vida, aventurarse a un nuevo salto, hacia la fe, donde encontrará la solución de su inmortalidad; no una solución que satisfaga su entendimiento, sino una tremenda paradoja que lacerará su alma. Será la lucha entre la mortalidad y la inmortalidad, lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno. Es un problema subjetivo, que debe resolverse internamente. No es cosa de grupos ni de comunidad. Está en el mismo plano, quizá porque es su culminación, que la fe y la religión: "En el instante en que estoy convencido de mi inmortalidad, soy absolutamente subjetivo." "... la inmortalidad pertenece al interés más apasionado de la subjetividad; precisamente en el interés radica la prueba" (78). Estas ideas del angustiado danés están muy presentes en la reflexión de algunos pensadores modernos, abocados al problema de la existencia del hombre en el mundo. Para Karl Jaspers, "el hombre es siempre más de lo que sabe y puede saber de sí y de lo que nadie

---

(75) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 730.
(76) James: *The Varieties of Religious Experience*, Lecturas VI and VII.
(77) James: *The Varieties of Religious Experience*, Lectura X.
(78) Kierkegaard: *Post-scriptum*.

puede saber acerca de su ser. Ningún hombre es abarcable: su ser intrínseco es potencialmente insondable. Cada hombre y el hombre siempre ofrecen al conocimiento una realidad virginal, un fondo enigmático" (79). Con la diferencia de que Jaspers y otros pasan a la ligera por este insondable, mientras que para Kierkegaard es el objetivo principal de su meditación y lo que da sentido a la existencia.

Escasa importancia otorga el danés, si es que le concede alguna, a los argumentos de razón en pro de la inmortalidad. Como en todas aquellas ocasiones en que tropieza con problemas que afectan directamente al hombre, a cada uno de los hombres, deja a un lado las razones, meticulosas y llenas de argucias, y atiende al llamado de su intimidad. Unamuno sigue el mismo camino, a pesar de que la subjetividad, por ahondada que esté en él, no le angustia en forma tan trágica y densa. Siguiendo una tradición española, busca el sentido de la inmortalidad en lo perecedero de la vida; en lo que ésta tiene de sueño y de ficción. Todos los escritos de nuestro español están imbuídos de estas ansias. El tema lo inquieta, incluso en aquellas ocasiones en que más extraña nos parezca su presencia. La sombra de lo que siempre es, será o puede ser, da sentido a lo pasajero. No hay escrito ninguno de cierta extensión en el que no toque el tema, morosa y prolijamente. Defendiendo a su patria y a sí mismo, dice: "Porque eso que tanto se nos ha echado en cara, eso que ha hecho decir que somos un pueblo sombrío, y que por mirar al cielo hemos desatendido lo de la tierra; eso que muchos extranjeros llaman nuestro culto a la muerte, no es tal, sino culto a la inmortalidad. Dudo que haya pueblo de tanta vitalidad, que tan agarrado esté a la vida" (80). Los libros más graves que se han escrito sobre la fugacidad de lo presente se deben a españoles (81), que tienen en poca estima lo presente, porque saben de una vida sin fin. Es una actitud sentimental, subjetiva, de almas atormentadas. Encuentran la razón del sobrevivir más en sí mismos que en argumentos de razón. Todo el pensamiento de Unamuno se mueve en esta sentimentalidad, muy poco diferente de lo que predicaba el danés. Muchos textos y páginas enteras podríamos mencionar de este apasionado español; pero bastará con una que concentra toda su posición ante este problema, que es el suyo y de cada uno: "Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia

---

(79) Honorio Delgado: "Introducción a la Filosofía de Jaspers", *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* abril-junio 1950, 470.

(80) *Sobre la Filosofía española,* I, 544.

(81) Las obras de los autores místicos y ascéticos, especialmente las de los religiosos Diego de Estella y Pedro Nieremberg.

indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta. Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y a afirmarla arbitrariamente, y cuando intento hacer creer a los demás en ella, hacerme creer a mí mismo, violento la lógica y me sirvo de argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión, que se resignan a disolverse un día del todo" (82).

Y no es que estos autores no hayan meditado los argumentos que, en pro y en contra de la inmortalidad, se presentan. Hanse acercado a ellos, no como el profesor que los considera fríamente, porque debe exponerlos en clase, sino con todo su ser, porque les tocan directamente. Con todos los bríos y pleno interés, por tratarse de un asunto personal. No les satisfacen las razones, porque si luego atienden a lo externo de la existencia, comprueban que todo se dirige hacia la muerte. Si escucháramos a la razón y a la experiencia, enseñaba Unamuno, deberíamos creer que todo corre a una final destrucción. Si hay algún argumento, éste no es propiamente de razón, sino de vida. James termina su hermoso libro *The varieties of religious experience* con una invocación a la inmortalidad. Las ideas que aquí enseña forman la trabazón *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno. La palabra religión, enseña James, para la gran mayoría de las personas, significa inmortalidad, siendo considerado ateo el que la niega, pues Dios es el productor de la inmortalidad. Sin embargo, los hechos no comprueban un retorno de la vida después de la muerte. Lo único que se nos testifica de una manera inequívoca es la unión con algo que supera nuestra experiencia, que nos proporciona nuestra más grande paz. De qué orden sea este algo y en qué consiste, no lo aclara. Para la vida práctica, termina, basta con el riesgo o la posibilidad de la salvación (83). Es un final bastante triste para un pensador que todo lo ha arriesgado con miras a sobrevivir. Es más expresivo en sus epístolas, cuando da salida a los afectos que llenan su corazón, pero sin llegar jamás a una afirmación rotunda. Intelectualmente, siempre le atormenta la duda, incluso en la hermosa carta que escribió a su anciano padre, amenazado de una muerte próxima (84).

La misma inseguridad persiguió durante toda su vida a Unamuno. Para consolarse, olvidarse y dar salida a estos profundos anhelos, escribe, habla y vuelve una y otra vez al tema. También

(82) *Sobre la europeización*, I, 902.
(83) *The Varieties of Religious Experience*, Postcriptum.
(84) *The Letters of William James*, 218-220.

para el español, Dios es, ante todo, el inmortalizador, con un propósito más humano que el de W. James, pues cree que, si los argumentos destinados a probar la existencia de la divinidad gozan de eficacia, es porque nos aseguran una persistencia vital más allá de lo presente. Al español no lo contenta este mundo, sino que quiere otro, menos fugaz y más perfecto. Opina que el prototipo de lo español, de su religión y de sus ansias es Don Quijote, insatisfecho de su mundo actual y que lucha caballerosamente por un ideal. Aplica un principio pragmático que se encuentra en James, pero del que se ha hecho y hace gran uso, especialmente en teología moral, cuando se aconseja a las almas, atormentadas por terribles dudas, que se aquieten y descansen, entregándose a la bondad. Equivale a un olvido en la acción, con la esperanza de que surgirá la fe de entre los rayos de una conducta recta. Por eso pudo citar a José de Maistre cuando escribió: "*No creo que sea posible mostrar una sola opinión universalmente útil que no sea verdadera.* Esta es la fija católica: deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema. Y ¿qué más útil, más soberanamente útil, que no herírsenos nunca el alma?" (85). Podríamos seguir al detalle la lucha del entendimiento y del corazón en Unamuno en sus ansias por la inmortalidad. Todo libro que tocara el problema llamaba de inmediato su atención. Veía la civilización, la cultura y la historia de los pueblos al trasluz de este problema. Nunca pudo aquietarlo la razón; sólo encontraba consuelo refugiándose en su intimidad, en una esperanza que no quería ser negada. Y era en esto más consecuente que el norteamericano, pues éste jamás se aventuró a deducir las finales consecuencias de su pragmatismo individualista, tal vez porque se desarrollaba más en lo ideológico que en lo cordial; pero el español, que era todo pasión y corazón, exigía a gritos, y estas exigencias eran para él pruebas suficientes, el no perecer jamás. Es que, como ya hemos dicho anteriormente, Unamuno no hizo sino aportar explicaciones a un sentimiento que heredara de su pueblo y que en él latía intensamente. Por más que quisiera, no podía dejar de ser católico al modo español.

Sentía la inmortalidad como Kierkegaard, quien consideraba que se había alterado la cuestión al convertirla en una polémica, en vez de una tarea. "No debe existir ningún problema referente a la inmortalidad, si es o no es; pero la cuestión debe ser si yo vivo como requiere mi inmortalidad..., mi inmensa responsabilidad ante el hecho de que soy inmortal" (86). La mejor prueba, si existe

(85) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 722.
(86) En el volumen *Christian Discourses*.

alguna, como también afirmaron Lammenais y José de Maistre, es la impresión que se ha recibido en la juventud, que puede expresarse así: "Es perfectamente cierto, porque mi padre me lo dijo" (87). Pertenece a la subjetividad, a la tradición, a un algo que va con nosotros, que somos nosotros y que nos es tan propio como la familia, la sangre y el carácter. Nada pueden probar en su contra ni a su favor los argumentos de razón. Para Kierkegaard es una evidencia mucho más clara que para Unamuno: una firme seguridad que supera toda prueba. Y hasta encuentra lógico que la razón se encrespe contra la inmortalidad, como se encrespa contra la fe, la existencia de Dios y todo aquello que no pertenece al orden de lo finito y temporal. Es la paradoja que llevamos con nosotros: una finitud que no tiene derechos, pero que está destinada a lo infinito; que no ve ni comprende, pero que sabe ha de ser, pues está escrito en las entretelas del corazón. Según Kierkegaard, la vida toda exige el sobrevivir, y sólo tiene sentido observada desde esta meta que no tendrá fin. Son tres enfoques bastante similares: para Kierkegaard, la duda está resuelta en la paradoja que entraña la existencia de cada ser individual; en Unamuno vemos el empeño pasional de querer acallar la razón con el sentimiento, sin lograrlo por completo; James descansa en la duda, aunque aconseja comportarse como si tuviéramos que ser inmortales. En los tres, la razón queda avasallada por lo vital.

6. EL PROBLEMA RELIGIOSO. EL CRISTIANISMO

Las consideraciones anteriores, desde el individuo que se autoanaliza y busca en sí mismo una explicación que no puede encontrar en el exterior, hasta el deseo y exigencia de la inmortalidad, nos llevan de plano al problema religioso. El individuo se niega a la soledad absoluta y no se resigna a desaparecer con el tiempo. Surge, por imperiosa necesidad, desde lo íntimo del ser humano. Los tres pensadores cuyo parangón hacemos son hombres intensamente religiosos, cada uno con su propia modalidad, pero en los cuales nos será factible, gracias a los antecedentes ideológicos expuestos, encontrar cierto fondo común. Por tradición familiar, no menos que por exigencias de su propio sistema, James se planteaba y sentía los problemas espirituales. Se le presentan en casi todas sus disertaciones, pues sabe que no es posible compren-

(87) La creencia como tradición o una especie de segunda naturaleza es descrita por Kierkegaard en el *Journal.*

der al hombre si se lo recorta limitadamente en lo finito y en el tiempo. Pero, en todos los casos, no pasa más allá de exponer y estudiar un sentimiento general, respetable en todos los hombres, sin comprometerse a concretarlo a una secta o fe determinada. Lo toca desde afuera, sin aventurar su ánimo y decisión. Naturalmente, no es cobardía con miras a dejar abierta la puerta de los acomodos, sino la actitud del psicólogo que priva en James, quien busca leyes generales, no consoladoras adhesiones.

Unamuno se adentra con más bríos, con un bagaje de conocimientos teológicos y bíblicos bastante completo, pero que, frecuentemente, no sabe cómo administrar. Se ve sacudido por la multiplicidad, temeroso de los encarrilamientos dogmáticos. Sin embargo, la tradición familiar, el ambiente de su patria y cierta predisposición anímica lo condicionan; lo notamos a veces cautivado por una fijación dogmática. En Unamuno, el impulso religioso es primario. Le acompaña en todas sus reflexiones y jamás se avergüenza de confesarlo. En seguida encuentra el hilo para conectar las ideas que desarrolla en el momento con esta clase de reflexiones, que nos elevan a lo suprahumano o quizá, como él pensaría, a lo más humano que cabe imaginarse. Y ¡cómo se sulfura nuestro español contra aquellas actitudes acomodaticias que, para lograr una falsa paz, rehuyen tratar estos candentes problemas! Si nos exasperan y apasionan, cuando se debaten en corro social, es precisamente porque nos tocan muy de cerca; nos obligan a desprendernos de la superficie, en la cual gratamente estábamos bogando, para hundirnos en las entrañas de nuestro principio y fin. Le extraña que existan seres abocados a lo actual, sin querer saber nada de su origen, de Dios o de la vida eterna. El hombre todo, aun su éxito temporal, depende de estas reflexiones. "No faltan menguados que nos estén cantando de continuo el estribillo de que deben dejarse a un lado las cuestiones religiosas; que lo primero es hacerse fuertes y ricos. Y los muy mandrias no ven que, por no resolver nuestro íntimo negocio, no somos ni seremos fuertes ni ricos" (88).

En cuanto a Kierkegaard, la preocupación es exclusiva. Consideró su vida y sus escritos, incluso aquellos que no desarrollaban temas directamente religiosos, como preliminares. Se cierra a todo lo que no lleve el sello de lo eterno. Los estados estético y ético han sido previos, sólo con miras a dar el salto máximo. Por el humor o estado de lucha que es la vida, llegamos al sentimiento de la nulidad del tiempo y del yo, a la conciencia del conflicto entre

---

(88) *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 118.

lo finito y lo infinito, y presentimos el valor de la paradoja y del absurdo. El hombre, con todos sus valores y categorías, queda rezagado y casi anulado, para que prevalezca Dios. Nos sitúa de golpe dentro del Absoluto. El hombre se ha dado cuenta que no puede equilibrarse, resultando fallidas las esperanzas puestas en la ética. Esto le lleva al desespero, pero a un verdadero desespero, que es total, y, por contraste, le conduce a confiar totalmente en Dios. Transciende lo moral; entra en un nuevo estado completamente diferente, superior al hombre ético de Kant, pues en éste hay una mezcla de religiosidad y eticidad. Lo religioso, para Kierkegaard, no admite compromisos de ninguna índole.

Llegan a lo religioso por caminos muy diversos a los que acostumbran seguir los intelectualistas: empujados vitalmente, otorgando un segundo lugar, y gracias al entendimiento. No es asunto que se resuelva con ideas ni con argumentos. El camino ya se lo había señalado Pascal: "Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. Esto es lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón" (89). El pragmatismo de James encuentra aquí amplio campo de aplicación. Y ¿no sería en el fondo este sistema, como algunos han sospechado, un propósito de justificación de lo religioso en contra del intelectualismo que lo abatía y menospreciaba, infatuado por el progreso de la ciencia? La fe, enseña el filósofo norteamericano, nace de la vida; es una necesidad de ella. Es una cuestión práctica; quizá con la adhesión, que luego se reflejará en los actos, se logrará dar realidad a lo que tan ansiosamente anhelamos. En su obra *Pragmaticism* intenta demostrar que aun los dogmas considerados más metafísicos y bizantinos surgieron de una necesidad pragmática y solucionaron urgencias de la misma índole. La evidencia que nos falta crece a medida que la creencia se adentra en nuestras vidas: "El pensamiento deviene literalmente padre del hecho, así como el deseo fué el padre del pensamiento" (90). La fe es necesaria para obtener certidumbre religiosa. En el fondo de esta posición hay evidencias, que explican, justifican y hacen racional el elemento de la fe: la posibilidad, la aventura, aquel fondo de energías y de posibilidades que nos son ocultas. Buscan realización, y, en la vida práctica, muestran su ser, lo que son. La fe nos hace a nosotros, pero también nosotros hacemos la fe. James era un creyente, no simplemente un pensador, que creía en el derecho a creer, como afirma Santayana (91). Sólo que esta creencia en el norteame-

---

(89) Pascal: *Pensamientos*, 67.
(90) James: *The Will to Believe*, 103.
(91) Santayana: *Character and Opinion in the United States*, 77.

ricano quedaba un poco lejos; se perdía bastante en lo teórico y especulativo.

Unamuno hace más próxima esta actitud, más viva, pasional y agónica. Si la inteligencia es una forma de la voluntad en todas las contingencias de la vida, lo es especialmente en estos problemas que nos tocan tan de cerca. "El terrible peligro está en querer creer con la razón y no con la vida. Si hay una filosofía española, y dígase también teología, no se expone en cátedras ni es inductiva ni deductiva, sino que surge del corazón. Yo forjo con mi fe, y contra todos, mi verdad; pero luego de así forjada ella, mi verdad se valdrá y sostendrá sola y me sobrevivirá y viviré yo de ella" (92). En un ensayo titulado *La fe* (93), comentando la sentencia de Ibsen: "La vida y la fe han de fundirse", corrige la clásica definición de que fe es "creer lo que no vimos", afirmando que consiste en *crear* lo que no vemos; y ésta es fe viva, porque es cosa continua e incesante. La primera definición se debe al intelectualismo, que se entrega a lo abstracto y lógico; mientras que la segunda es confianza y abandono a la vida, "a tu propia vida, sí; a tu vida concreta, y no a eso que llaman la Vida, abstracción también, ídolo". De una fe sin calor de vida nacieron teorías, gnosis, conjuntos de ideas que no engendran confianza ni vivifican la religión. Lo que quiere Unamuno es una actitud vital ante aquello que se cree. La fe religiosa no es teoría, sino forma de vida. Nos dice con palabras que recuerdan a Kierkegaard: "Fe cristiana, ¿qué es? O es la confianza en Cristo o no es nada; en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida, téngala cada cual como la tuviere. Dios, en nuestros espíritus, es Espíritu y no Idea, amor y no dogma, vida y no lógica." Es una actitud pragmática, espiritual e individualista, difícil de enlazar en ideas, actitud muy similar a la de W. James. Sin embargo, Unamuno, que vive en un país donde la fe es también dogma inmutable, se ve asediado por las concreciones de esta fe. Aquel primer impulso, al adoptar una forma, da entrada al pensamiento. El impulso se transforma en creencia, que, frecuentemente, en hombres como Unamuno, se convierte en terrible congoja, inquietud y desasosiego. Cuando la fe hace surgir la duda, es indicio de que nos interesa. "Sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan ni sienten tentaciones contra su fe, no creen de verdad" (94). Es una continua lucha entre el corazón y la cabeza. El fondo vital, amplio, conspira contra estas concreciones,

---

(92) *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 242.
(93) *La Fe*, I, 245.
(94) *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 146.

siempre insuficientes para explicar debidamente el misterio que se esconde tras la fe. El que no tiene dudas, es que no se interesa por la fe y, mucho menos, no intenta vivirla. Como Don Juan Tenorio, "no ha dudado nunca de los dogmas de la Iglesia en que se educaron, porque jamás han pensado seriamente en ellos. Su ocupación de perseguir y seducir doncellas no le ha dejado lugar para tales meditaciones, o, más bien, su incapacidad para meditar en estas cosas es lo que le ha llevado a perseguir y seducir doncellas" (95).

La fe nos coloca en agonía, en la cual entran en pelea cabeza y corazón, como lo vió y sintió Kierkegaard. Parte éste también del Cristo histórico, que cada uno debe sentir en sí mismo, crearlo en sí. La categoría esencial del estado religioso es la fe; ésta nos instala en el absurdo, en la paradoja y en el riesgo total. Todo debemos perderlo, renunciar a todo, incluso a las precisiones del entendimiento, para obtener las conquistas de la religión, que sólo se logran mediante la fe. Kierkegaard va mucho más lejos que Unamuno. No se demora en la duda, hurgando en ella, en una casi delectación morosa. La duda es necesaria a la criatura finita, que renuncia a ella o la sostiene como un sacrificio y una angustia. A su pesar, confía; y por eso la fe resulta más meritoria. Confía contra toda esperanza y, como Abraham, lo consigue todo. La fe engendra la angustia en dudas y turbaciones, porque se aleja de lo finito, que constituye su firmeza y seguridad del momento. Violentándose, sobreponiéndose, pero agónicamente atormentado, descansa en la Providencia. Es la misma lucha que sostuviera Lutero y que caracteriza su concepción teológica: abandonarse a Dios, acallando los reclamos de la razón, para que El disponga del ser humano, lo eleve a lo infinito y lo salve.

Con la fe, el hombre se establece en la religión. De poco nos ayuda la razón, ajustable únicamente a lo finito, sino que precisa superarse e incluso renunciarse. ¿Qué es, pues, la religión?, se pregunta W. James. Hay dos aspectos que nos muestran su presencia: en primer lugar, por la insatisfacción sentimos la inadecuación de lo presente a nuestros anhelos; en segundo lugar, la salvación a que se aspira, mediante la conexión con un poder superior. La persona religiosa deviene consciente de que existe en el universo un poderío más elevado, al cual puede ajustar su conducta, y que, a la postre, explica o destruye los desacuerdos con que tropezamos en la existencia (96). Nuestra experiencia natural, moral y pru-

---

(95) *Sobre Don Juan Tenorio*, II, 401.
(96) *The Varieties of Religious Experience*, Lectura XX.

dencial es únicamente un fragmento de la experiencia total. Es ésta una explicación psicológica y emocional. Intuímos un universo mucho más amplio que nuestra propia limitación y singularidad; pero será el eorazón el que decidirá: "Si vuestro corazón no siente la necesidad de un mundo de realidad moral, no será vuestro entendimiento el que os induzca a creer." No es posible aislar (aquí mucho menos que en cualquier otro caso) la actitud religiosa del pensamiento filosófico de James. Lo que forma e instruye al hombre no es el saber intelectual, sino la experiencia. Y es precisamente en el dominio religioso donde nos damos cuenta, porque lo sentimos, de algo cualitativamente superior a todo conocimiento: son vivencias suprahumanas; por tanto, imposibles de concretar en formas racionales. La religión, como la fe, de la cual es producto, nace de una necesidad emocional y volitiva; el raciocinio, la evidencia, si es que se llega a ella, surge después. El que exclusivamente quiera guiarse por la razón, jamás llegará a ser persona religiosa.

Con más ardor y pasión expone Unamuno ideas similares a las de James. Ha esquivado expresar en fórmulas concretas sus creencias, pues, a su parecer, el dogmatismo, la fijación que se niega al cambio, es la muerte de la religión. Esta es algo que nace del fondo del alma, de la insatisfacción con lo presente: "Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Job" (97). No hay cosa en este orden que tenga racionalmente resuelta, pues lo racional es lógico y transmisible. Es un sentimiento de divinidad, profundo, anheloso, emocional. Simpatiza con la doctrina de Schleiermacher, que pone a la par el sentimiento religioso con el de dependencia, fácil de reducir a aquel poder superior de que habla James. No le satisfacen las pruebas lógicas, ya clásicas, de la existencia de Dios; "no son sino un intento vano de determinar su esencia". Además, definirlo es limitarlo, cuando Dios sobreexiste y está sustentando nuestra existencia: "Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin El" (98). El sentimiento religioso es algo tan vital, tan nuestro, tanto nos interesa, que no puede separarse, al igual que la fe, de la congoja, de la desesperación y de la duda. Debe ser la máxima preocupación del hombre, porque es preocupación de eternidad, que es lo económico

(97) *Mi religión*, II, 296.
(98) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 810.

o hedónico trascendental, pues por ella buscamos salvarnos. "Partiendo del supuesto de que la razón es impotente—resume Julián Marías (99)—, y, por tanto, huelga todo intento de alcanzar la verdad por medio de ella, quédale por única vía para llegar a Dios el corazón, en el doble sentido de sentimiento y de voluntad. Y en esta lucha, en este anhelo sentimental de Dios, movido por su afán de inmortalidad, se detiene morosamente Unamuno, sin ser capaz nunca de poner en marcha sus facultades para intentar conocer. Por esto acepto sin dificultad la doctrina de Schleiermacher, quien pone la esencia de la religión en el *sentimiento de dependencia.*"

No hubiera satisfecho a Kierkegaard esta religión general, diáfana, psicológica. Responde, a su parecer, a una necesidad del ser humano, anímica o cultural, sin afectarlo de una manera directa y particular. Los ya contentos con esta imprecisión, según el danés, pertenecen a un grupo religioso cuyas características son: la cordialidad, la expresión de un sentimiento divino o numinoso y la esperanza de una bendición eterna, sin condicionarse. Es tan general que se encuentra tanto en el paganismo como en el cristianismo. Las explicaciones de James y Unamuno se reducen a esta categoría, por mucho que se insista en la congoja del individuo, afectado por el sentimiento religioso. Kierkegaard considera que es un estado preferentemente estético, en el cual se mueven la mayoría de los que se consideran cristianos: predicadores, pastores, sacerdotes y laicos. Así como los estados estético y ético, según hemos visto, considéranse previos al religioso, también la religiosidad de este tipo es un paso previo, confundible con lo estético; demorarse en él no supone auténtica religiosidad. Consiste ésta en una dialéctica paradojal, condicionada por algo definido que no está incluído ni en la más profunda sensibilidad del corazón humano. Sólo se da, y el individuo advierte su presencia, cuando se conoce la revelación histórica de Jesucristo y se cree en ella (100). Entonces se produce un conflicto íntimo entre la eternidad y el tiempo; un desafío, con una visión escatológica que sólo termina cuando se deja de pertenecer a la actualidad. Lo temporal y lo finito quedan desvalorizados o, a lo más, sometidos a los valores eternos. ¿Nos extrañaremos, entonces, de que la cristiandad sea esencialmente paradójica? Es un tipo de religión única en el mundo, a pesar de que la mayoría de los que se denominan cristianos no se dan cuenta de ello,

---

(99) Julián Marías: *Miguel de Unamuno,* Madrid, 1943, cap. VII.
(100) Ideas que se encuentran en la mayoría de sus libros, especialmente en *Either Or.*

por no querer aceptar todas las consecuencias y renunciamientos que tal condición supone.

Que no se hable, pues, de cristianismo, y aquí culmina la doctrina del gran danés, como de una cosa génerica, hegeliana, sino de cristiandad. Esta es una propiedad y actitud vital que cada uno debe imponerse a sí mismo: que se convierta en discípulo y reviva, en el tiempo que le ha sido otorgado, la tragedia del Cristo histórico. Se está tan lejos de haber adoptado esta posición, que si "verdaderamente fué una injusticia con Colón el que no se diera a América su nombre, ha sido todavía una injusticia mucho mayor con Jesucristo que el cristianismo adoptara el suyo" (101). Kierkegaard ahonda este sentimiento: la realización de la vida de cada uno de los seres humanos que se consideran discípulos. Su lucha contra la Iglesia tuvo este sentido. La contempla como espectáculo, magnífico espectáculo: un bienestar estético, que entra en pactos y convivencias con lo civil; una institución que quiere conservarse; una generalidad, si no amiga, por lo menos indiferente a la tragedia que debería provocar en cada individuo, sin decisión para llevar las exigencias de la cristiandad a sus últimas consecuencias.

Kierkegaard era hombre de fe en este Cristo histórico, abiertos los ojos a las paradojas y a las aparentes discordancias. Pertenecía a la selecta clase de los inteligentes que han hecho de la religión *su problema*, y que, angustiados por los embates de la razón y de la fe, exclaman como Pascal, otorgando el triunfo a la segunda: "Reconoced, pues, soberbios, que paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil; sabed que el hombre supera infinitamente al hombre, y escuchad de vuestro Maestro vuestra verdadera condición, que ignoráis" (102). Sabía de la amargura de la razón, de la angustia profunda de su alma; pero esto tenía que acontecerle a causa de la fe.

Unamuno presiente también esta actitud y la expresa desoladoramente, en especial en su libro, escrito en el destierro, *La agonía del cristianismo*. La nostalgia de la patria y la exigencia de un cristianismo vivencial lo traspasan en lo más hondo. Se le hacen presentes Pascal y Kierkegaard, pero sin la fe intensa y desesperada que adoptaran estos dos. Los dogmáticos—se refiere especialmente a la índole religiosa de su patria—monologan consigo mismos, lo cual es una especie de diálogo: hacen dialéctica. "Pero los escépticos, los agónicos, los polémicos, no monologamos. Llevo muy

(101) *The Instant.*
(102) Pascal: *Pensamientos*, 93.

en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha (la lucha religiosa y la lucha civil), para poder vivir de monólogos. Job fué un hombre de contradicciones, y lo fué Pablo, y lo fué Agustín, y lo fué Pascal, y creo serlo yo" (103). No presta un asentimiento integral, como Kierkegaard, en quien surge una duda que lo atormenta, pero que no lo conmueve. El español es también agónico; pero su agonía es hija de la duda: la fe está ausente; a lo más, débilmente buscada. Es cristiano al estilo de W. James, a quien cita expresamente (104); en ellos, el cristianismo agoniza, lucha por imponerse. No agonizan dentro del cristianismo, pues no se han colocado en él por la fe. En realidad, quieren creer; no creen. A pesar de toda su emotividad y voluntarismo, son demasiado especulativos. Piden razones. Están en un movimiento intensivo del primer tipo de religión, indistinto del paganismo, sin decisión para dar el paso que los coloque en lo único específico y concreto que es el ser cristianos. Son todavía de este mundo. El mismo Unamuno ha confesado que, en el orden religioso, nada tiene resuelto racionalmente. En qué quedamos: ¿la religión es cosa de razón? "Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana" (105). Se nos antoja a veces que su mismo cristianismo agónico, que tanto le dolió durante sus años de destierro en Francia, es un sentimiento más que religioso patriótico y civil. Es una actitud estética, le diría Kierkegaard, a pesar de que el español se expresa en términos kierkegaardonianos. Adopta el tono del danés, pero el fondo es de William James.

7. ANALOGÍAS Y DESEMEJANZAS

De los tres pensadores comparados, Kierkegaard es el que contemplaba los problemas de un modo más vital e individual. No sólo por reacción en contra del hegelianismo, cuya sistemática introdujo Martensen en la teología, sino por considerar que pesaba sobre él una determinada misión a cumplir en este mundo. Sus escritos revelan un temperamento inconfundible: abundancia de ideas, pero dirigidas y coordinadas por unas pocas, sentidas pasionalmente, previas a toda reflexión, como si fueran principios que

---

(103) *La agonía del cristianismo*, I, 928.
(104) *La agonía del cristianismo*, I, 963.
(105) *Mi religión*, II, 297.

no necesitaran de prueba ninguna. Kierkegaard y Unamuno temen que la especulación se convierta en regodeo mental, alejado de las urgencias de la existencia concreta de cada individuo. No son pensadores de cátedra, obligados a hilvanar conceptos para hacerse comprensibles ante un público que exige claridades, pero poco afecto a buscar el sentido vital de las ideas. Kierkegaard tuvo apenas una leve experiencia como profesor, y no de filosofía o teología, sino de latín. Su peregrinar por este mundo fué lucha íntima y lucha con el ambiente. No eran para él las ideas un instrumento de comodidad o utilidad, sino vías de autoconocimiento, revelación del hombre, búsqueda de una verdad religiosa viviente. Su antípoda es el profesor, el hombre que no es sino especulativo, urgido a manejar ideas, como el carpintero maneja el martillo o el serrucho, y el predicador de conceptos que no ha vivido. Dos tipos que ejemplifica en personas que le eran muy cercanas y conocidas: Martensen y Mynster. Expresa la lucha del que quiere la certificación previa en la vida antes que la enseñanza o predicación, que frecuentemente no son sino frío entrelazamiento de conceptos. Modalidad pragmatista: realizar, la mejor forma de certificar las creencias, más que predicar. Sistemáticamente todo se explica: "Alejad la paradoja—decía—y tenemos el profesor" (106). Son personas, el profesor y el predicador, que, a su parecer, se quedan en el estado estético o, o la más, en el ético; pero jamás se aventuran al religioso. Entorpecen la búsqueda sincera, al divertirse y divertir con conceptos e ilusiones. "Así como una joven muchacha no precisa de barbero para afeitar su rostro, ni un calvo peine para acomodar su cabello..., tampoco precisamos de que nos asistan estos caballeros (profesores y predicadores)" (107), pensamiento que Unamuno expresaba con un dejo de ironía, citando a Bernard Shaw: "El que puede, hace; el que no puede, enseña."

El español fué profesor de griego; pero desahogaba su ánimo, pletórico de experiencia, en libros y artículos. Una vez que ganara la cátedra, un señor eruditísimo le espetó una larga arenga para que se dedicara al helenismo y a la filosofía; pero él pensó por su cuenta, y lo realizó: "Aquí hay demasiada gente que se dedica al tresillo, para que los que sentimos ansias de renovación espiritual vayamos a enfrascarnos en otra especie de tresillo" (108). Temía las teorías y el cientificismo, a los que consideraba, cuando se

---

(106) Sobre el concepto que le merecían Martensen y Mynster, véase especialmente el volumen *Attack on Christendon.*
(107) En el volumen antes citado.
(108) *Sobre la erudición y la crítica,* I, 706.

confía en ellos extremadamente, tanto o más peligrosos que cualquier intolerancia religiosa. El, que tanto leía y meditaba, vigilábase, sin embargo, de continuo para no convertirse en un profesor que se engaña e ilusiona en el juego de las ideas. A pesar de ello, no pudo siempre evitar el ser víctima de la ideocracia, de conceptos inmaturos proyectados violentamente y que intentara realizar. Su ánimo era la contradicción, la batalla continuada. Si esta actitud se hubiera realizado en un ambiente social, su resultado habría sido el caos.

Kierkegaard y Unamuno son seres necesarios en un mundo que tiende por inercia a la modorra, que se deja andar; actúan como estimulantes, obligando a la vigilia o a rectificar posiciones demasiado cómodas. Y, sobre todo, contribuyen a fortalecer la individualidad. Es imposible un tipo de persona humana tal como la expresan estos dos pensadores. Ni ellos mismos la realizaron; pero señalan una meta inquietante, nos arrancan al confort y medianía. Del mundo abstracto, en el cual descansa, quizá demasiado placenteramente, la inteligencia, nos derriban a la vida concreta, a nuestra vida.

Fueron hombres cultísimos, conocedores de muchas teorías; no luchaban en el vacío; simultáneamente atentos a su vida y a las contingencias cambiantes de la temporalidad. Sería inadecuado reducirlos a su tiempo; su vitalidad los supera. Sus ideales los angustiaban; impetuosamente querían realizarlos, sin esperar que se llevaran a cabo por el evolucionar de las cosas. Los sentían impuestos en su existencia individual, como proyecto que exigía vida concreta. Fueron luchadores, y concentraron—no podía ser de otra manera—muchas enemistades y odios. Los ya acomodados dentro de un régimen político o ideológico, que justifica su comodidad, si se las dan de liberales o de tolerantes, están prestos a perdonar cualquier teoría, por extremista que sea, mientras se defienda en un plano puramente especulativo; quizá ellos mismos, para ponerse a tono, la defenderán exclusivamente en este plano. No se lesionan intereses; y su aplicabilidad queda librada al arbitrio individual. Pero si se quiere convertir aquellos conceptos en vida o se los enfrenta enérgicamente con lo que se es, presentándolos como modelos de lo que se debiera ser, los que se consideran atacados reaccionarán. Los autores que tengan este carácter se verán poco a poco aislados; incluso sus amigos más íntimos los temen. Alimentan un vigor y un entusiasmo que arrambla con todo en momentos de explosión.

James, que en este estudio nos ha servido de tercer término de

comparación, doctrinario, que en su psicología y filosofía proporciona explicaciones, no puede justicieramente ser ubicado a la par de Kierkegaard y Unamuno. Es, ante todo, un profesor, aunque no descansa ni se aquieta en teorías, sino que les busca su lado vital y práctico. A pesar de su enseñanza de que la verdad se hace en la fe y la acción, mueve sus ideas quietamente, casi sin pasión. Aun sus mismas cartas, algunas de ellas preciosísimos documentos para conocer su alma exquisita, conservan siempre una elevada serenidad. Era hombre de meditación, quizá también de desconfianza, con sus ribetes de escéptico y de agnóstico. Si experimentaba íntimas tormentas, sabía disimularlas. ¿Por qué ventilarlas ante un mundo donde dominan la incomprensión y los egoísmos? No estallaba, como Kierkegaard y Unamuno. ¿Actitud de un cauto pragmatista? Quizá; pero también índole de un carácter más apacible. Sin embargo, es James quien está en el fondo, como explicación, de muchísimas de las ideas del español y del danés.

Se esperará una clasificación. La mayoría de las personas no saben qué hacer con un pensador que no haya sido ubicado dentro de uno de los encasillados generalmente admitidos. James y Unamuno, repetidas veces reaccionaron contra tales propósitos de clasificación; especialmente el español, que, en todo momento, se reservaba el derecho de contradecirse y de cambiar de ideas. Fueron vitalistas, como Sócrates, San Agustín y Pascal. Tienen en común el valorizar íntegramente al ser humano, sin sutiles distinciones de facultades, para otorgar la primacía a una en desmedro de las otras. Todas actúan en el hombre, ahora, en este momento. Pero como cada hombre es único, según Kierkegaard, o es especie, según Unamuno, el desarrollo y la evolución obtendrán en cada cual características especiales. Somos seres insertos en la temporalidad, pero atormentados por ansias de eternidad. La problemática que se plantean se mueve entre estos dos extremos, naturalmente con matices diferentes y a veces contradictorios.

Se esperará quizá la palabra mágica, especialmente en relación con Kierkegaard y Unamuno, esto es, que fueron existencialistas. No creo que les gustara el rótulo, sobre todo si se quiere que anden parejos con Heidegger, Jaspers y Sartre, para no citar sino los santones. Son incompatibles, pues los tres últimos renuncian al extremo fundamental que es la eternidad, especialmente Sartre. Se abocan al estudio de la existencia humana, como algo apagado y exento de posibilidades que no sean puntualizables ahora y aquí. Kierkegaard, Unamuno y también James logran un concepto más rico de la vida humana, ahondan más en ella; firmes en lo actual,

como dije anteriormente, se proyectan hacia lo eterno. Ilusión y engaño, diría Sartre; instinto y tendencia justificables, afirmarían James y Unamuno; justificada, pronunciaría Kierkegaard. Claro que hay otro existencialismo, como el que sigue Gabriel Marcel, que podría entonar con nuestros tres pensadores; aunque el tono mayor y las directivas ya las indicaron San Pablo y San Agustín. Cuenta con una viejísima tradición, a la que pertenecen por igual todos los pensadores cordialistas, vitalistas, sentimentalistas y, principalmente, integralistas. Esto es, el hombre es una integridad en el tiempo, que evoluciona hacia la eternidad.

Luis Farré.
Mayo de 1953.
SAN MIGUEL DE TUCUMÁN (Argentina).





BRUJULA DE ACTUALIDAD

LOS SANTOS REGRESAN DEL INFIERNO

"No hay verdad y amor sino en la unidad. Es la enseñanza de toda la tradición, la de los Santos Padres y de los Concilios. La enseñanza también de los santos." Con estas palabras cerraba *Ecclesia,* en marzo de este año, unos extractos de la carta que dirigieron los sacerdotes obreros parisienses al cardenal Feltin y algunos comentarios breves a esta carta.

El libro que nos ocupa (1) pone en su lugar cada una de las dispersas y vagas noticias que, a través de crónicas en los periódicos, teníamos de los sacerdotes obreros y del proceder de la Iglesia al suprimirlos. Monseñor Provenchères nos instaba a enterarnos con sus palabras: "Existe el riesgo de hacer mucho mal hablando con ignorancia. Guárdese, pues, cada cual de criticar y condenar." *¿Qué eran los sacerdotes obreros?* no es—siéndolo—sólo un reportaje. Recordamos ahora nuestra lectura de la novela de Gilbert Cesbron—en la que también había un predominio de lo periodístico—, y, con seguridad, no nos produjo el fuerte *shok* que nos ha causado este pequeño libro de Enrique Miret. Encontramos en este libro los materiales necesarios para una gran novela, los documentos esenciales para una historia, el misterio de la obediencia, la información estricta y el punto de vista de su autor (en el capítulo "Los dos sacerdocios"). En cada línea vamos siguiendo el rastro a la Verdad, y casi oímos la respiración de cada uno de los contrincantes: a un lado, los bravos de Dios, que han peleado, ciegos, en el suburbio; a otro lado, la jerarquía eclesiástica, mesurada, amantísima, con los ojos y el corazón abiertos. Medio libro lo ocupan los documentos más importantes de estos diez años de prueba, desde enero del 44 hasta el pasado mes de marzo. Y este elevado diálogo de los documentos es un poema estremecedor, bellísimo, que multiplica y divide nuestros afectos, que nos entristece porque sabemos que no hay verdad y amor sino en la unidad.

La historia de los sacerdotes obreros es de las más hermosas de nuestro tiempo, y tiene un final tan duro como fué su vida. Está tocada por especiales señas, que han influído en la dirección de su brújula: la muerte, antes de comenzar, del hombre que concibió la empresa: el abate Godin, y, tres años más tarde, la del cardenal Suhard, su aliento más encendido. La Misión de Francia fué engrosada, al principio, por sacerdotes seculares, y luego iniciaron el

---

(1) Enrique Miret: *¿Qué eran los sacerdotes obreros?*, Madrid, Ediciones El Pez, 1954, 164 págs., 17,5 × 11,5 cm., rúst.

mismo camino las Ordenes religiosas. "En Lila y en Marsella estaban los dominicos; en Nanterre y Estrasburgo, los capuchinos; en París, los jesuítas." Es la Iglesia andante de los franceses, con capacidad de prueba y de equivocación; la Iglesia militante—no triunfante—de Francia. En el año 52 había en todo el país noventa hombres en misión proletaria, que tenían su cuartel general en la misma casa donde vivió el abate Godin en París: 47, rue Ganneron. En esta historia hay una desviación radical, una separación condenada por el Sumo Pontífice: la del que fué padre Montuclard, fundador del movimiento Jeunesse de l'Eglise, que aboga por dejar que la ideología marxista se desarrolle—el marxismo le parece el menor de los males—hasta que se produzca la revolución social, y, después de instaurado un régimen social diferente, se procedería a la evangelización de las generaciones nuevas. Nos preguntamos: ¿A qué descrédito entre los obreros llegará con el tiempo monseñor Montuclard? Ha llevado a su barrio—en su pecho—un dios pequeño, despreciable, falso, político. Ha dicho: "Primero marxismo y después Dios."

Algunos sacerdotes de la Misión de Francia han escrito libros. El abate Godin, *El fermento de la masa,* y en colaboración con el padre Yves Daniel, *¿Francia, país de misión?,* libro que es el verdadero arranque de todo el movimiento. El padre Rogatien ha escrito un *Diario,* y el padre Loew—uno de los precursores—un libro titulado *En misión proletaria,* en el que define a la masa proletaria como "un pueblo pagano con supersticiones cristianas, y estas supersticiones se llaman bautismo, matrimonio y entierro". En todos estos libros se hacen evidentes las palabras de Pío XI: "El gran escándalo del siglo XIX es que la Iglesia ha perdido a la clase obrera."

A la bibliografía anterior podríamos añadir la conocida novela de Cesbron y la menos conocida de Jean Anglade: *Le chien du Seigneur.* Estos libros y algunos más hay que nombrarlos—como lo hace Enrique Miret—para que suenen siempre y no se pierda su rastro. La transformación sufrida en pocos años por los sacerdotes obreros expresa bien claramente la brecha espantosa a salvar entre los de abajo y los de arriba. Es un testimonio para todo el mundo de la reinante injusticia social, que ha enloquecido y estaba llenando de odio a los hombres de Dios. Y es algo que tendrá la Iglesia muy en cuenta para comenzar sabiamente y a prisa su nueva etapa en los suburbios con los sacerdotes de la Misión Obrera.

¿Qué eran los sacerdotes obreros? es el libro de unos hombres por los que ha rezado medio mundo, y a los que muchas cosas se

les podrá negar menos que amaban la pobreza. Es un libro serio, informativo, claro, dispuesto y ordenado con rara maestría, que leemos de una vez con el corazón rodando por sus páginas y una emoción profunda, que dura, después de leído, mucho tiempo.

MEDARDO FRAILE

VERSOS DEL DOMINGO, DE JOSE MARIA VALVERDE

La Editorial Barna, de Barcelona, publica, en un nítido librito embellecido con espléndidas fotografías de calles, balcones floridos y paisajes, las poesías recogidas por José María Valverde bajo el título *Versos del domingo*. Era un libro esperado por quien conoce los precedentes: *Hombre de Dios* y *La espera*. Cinco años después de éste (que le valió un Premio Nacional), *Versos del domingo* amplía el paisaje de la contemplación lírica y alude a un mundo de meditación y sentimiento más vasto y variado. En aquellos primeros libros, la inspiración religiosa dominaba la materia del canto y casi dictaba todas las poesías; ahora, permaneciendo en la base de la visión del mundo de Valverde, permite un amplio y aventuroso viajar por las tierras de la fantasía y la imaginación.

Para hablar de las poesías que componen este libro, yo las dividiría artificialmente en dos grupos, y aun quizá en tres: el primero está formado por dedicatorias, retratos, cartas, paisajes de lenguaje generalmente confidencial, discursivo, pero que a menudo se hace más sólido y esencial: el metro oscila entre siete, ocho y nueve sílabas. El segundo grupo nace también de ocasiones; pero hay un tono grave y un empeño evidentes. Los poemas del tercer grupo responden a una lírica de tono mayor, de designio a veces absoluto, y están construídos con una arquitectura más calculada, caracterizándose por un tono abierto—en verso libre y en endecasílabo—y por un uso sabio y fulminante de la metáfora.

Pero téngase en cuenta que, aun cuando habla de una poesía "de ocasiones" o "de circunstancias", hay poco o nada de gratuito en ella; las ocasiones (como para Montale, como para todo poeta) sirven para referir la palabra y el canto a su centro secreto; así como para un pintor todo espectáculo es una incitación a llevarlo a los colores y líneas esenciales con que ve formado el mundo.

Igual en estas poesías, aun cuando la voz no esté visiblemente comprometida, la visión de la vida ofrece al poeta pretexto para la meditación, referencias a la concepción religiosa que él posee de aquélla. Los poemas de tono mayor (el tercer grupo) continúan, por su parte, lo comenzado hace años: trazan la verdadera fisonomía del poeta y expresan de modo definitivo su grave designio, su sentimiento del amor y la vida como cosas sagradas e instrumentos, su sentimiento de Dios, su piedad y amor a los hombres.

La primera poesía del libro: *Dedicatoria del libro y retrato de José Luis Aranguren*, pertenece a esa costumbre de las dedicatorias, de los homenajes y los retratos, tan frecuente y típica en la poesía española, y en la cual ponía el acento oportunamente Oreste Macrí en la densa y exacta introducción a su hermosa antología *Poesia spagnola del 900*. Valverde tiene en éste ilustres predecesores: anotaré sólo el nombre de Rubén Darío, por su bellísimo retrato de Antonio Machado; y el del mismo Machado, por los muchos retratos, siempre significativos, de sus amigos, como Juan Ramón Jiménez, *Azorín*, Unamuno, Valle-Inclán y el propio Rubén. También en la poesía anterior de Valverde recuerdo otros ejemplos: un perfil del nicaragüense Julio Icaza, en *La espera*. En la poesía española, esto se ha convertido en un verdadero filón aparte, con lenguaje propio y aun con cadencia, técnica y metro propios. Valverde tiende a hacer estos retratos de carácter íntimo, psicológico, pero más bien espirituales; persigue un dibujo del alma; nos da en los versos un perfil esencial y definitivo.

Ciertamente, no todo en esta que llamamos primera de las tres secciones (entre sí enlazadas diversamente) en que podríamos dividir el libro nos interesa e importa en la misma medida. Así, si incluímos aquí entre retratos, dedicatorias, paisajes y perfiles de ciudad, también algunas poesías de tono independiente y aislado, a veces desacostumbrado para Valverde (dos sonetos, por ejemplo), diré que son menos interesantes, menos esenciales para la comprensión del poeta. Tal es el caso de *Baladilla en el tranvía*, *Canción*, y precisamente de los dos sonetos *No perdona el recuerdo* y *El pecado del lenguaje*, en el primero de los cuales me ha parecido advertir un eco del "tremendismo" que hace pocos años imperó entre la poesía joven española, trayendo a ella un lenguaje apasionado, pero aún más agitado y descompuesto cuando la pura melancolía y la turbación anímica eran el verdadero sentimiento a expresar.

Pero volvemos a muestras convincentes con *La mañana*, donde se muestra el afecto, típico en la poesía de Valverde, por las cosas

cotidianas y humildes, símbolos de una vida religiosa universal, de una comunión del mundo con el hombre y Dios; y también con el soneto *Lejano padre.* De nuevo estamos ante retratos; especialmente ante *Los colaboradores,* para mí una de las mejores poesías del libro; pero que, a mi juicio, inicia ese segundo grupo a que pertenecen composiciones nacidas como ocasionales, pero ya de amplio empeño y cercanas al corazón de la sensibilidad y la meditación del poeta. Antes, sin embargo, que de *Los colaboradores* querría hablar de *Una vida de santo,* que estimo una de las cosas perfectas de este libro: un trenzado sabio y conmovido de técnica y sentimiento, de emoción y habilidad, de invención imaginativa y de recuerdos formales de antiguos metros y estilos. Es una nueva versión de las viejas crónicas e historias de vidas de santos; nos acordaremos de este santo "desconocido y vulgar" de Valverde, de quien

sólo nos consta que solía,
al salir de su portal,
mirar el color del cielo
y, tropezando, suspirar.

Los colaboradores es una galería de retratos, esta vez—como es natural, estando tomados de las fotografías de una antología—menos secretos, menos íntimos que los que antes hemos visto, y, sin embargo, alusivos a lo esencial de cada uno, y aún más a lo que hay de común entre tantos y tan diversos poetas: el trabajo igual (nos alegra que un poeta hable del "trabajo" de la poesía), la búsqueda ansiosa e igual de una compañía entre los hombres, de manos que estrechen las suyas, la necesidad idéntica de romper la soledad. *Un tiempo / ungidos y con voz de tempestad,* dice Valverde, los poetas son hoy "modestos, decididos":

...conociendo su oficio, bien sabidos
sus asuntos, como el electricista
o el sabio con sus números...

Este segundo grupo de poesías comprende, además de *Los colaboradores,* cuatro composiciones nacidas de ocasiones diversas: una visita a Bolonia, un viaje a Sicilia, un carteo con la mujer amada y lejana, un hallazgo de buena pintura. Los cuatro me parecen significativos e importantes. En *Tierra de Sicilia,* el poeta descubre, en visión alucinada y simbólica, la semejanza, casi la identidad, del paisaje siciliano con el de Castilla, tan desnudo, quemado y emblemático, como bien lo supo toda una generación literaria española, y también para Valverde *nativa / figura de la vida y la*

esperanza. En la visión nueva y en el recuerdo, los países se confunden en un país ideal, el del alma y la vida del poeta: sus "tierras de hombre", que surgen "tras de todos los sueños".

La *Visita di Bologna in mezza giornata* (el título está en italiano, irónicamente sacado de los prospectos turísticos) está dedicada, entre las imágenes confusas de la ciudad, en medio de un aire y un lenguaje abandonados, pobres, inciertos, a los "innumerables hermanos, los hombres de relleno", que aparecen míseros objetos de piedad y desventura, con las "manos ciegas" extendidas a un Consolador que ni siquiera imaginan. He aquí cómo una mera ocasión (¿y qué puede ser más "ocasión" que una visita fugitiva a una ciudad desconocida?) da lugar, en un ánimo predestinado, a meditaciones graves y pensamientos de caridad y amor. Del mismo modo, la *Salmodia al pintor Joaquín Vaquero,* a partir de la contemplación de un cuadro y un modo de pintar, nos introduce en una visión del mundo; se extiende a profetizar—o, por lo menos, a pedir, a invocar—una era diferente, una época que, al fin, sea para los hombres. Creo útil copiar la última estrofa:

Joaquín Vaquero pinta el andamiaje de la tierra, la roca viva de siempre,
que va a hacernos falta ahora, que queremos plantar el pie donde no resbale,
en lo mineral y lo festivo, en el amor y el barro, entre los huesos;
pinta el borde del mundo, el fulgor de una edad deshabitada, da de comer
la la esperanza.

Así canta un poeta que, habiendo aprendido el sentido pesimista de la gran lección lírica de este siglo (piénsese en un Eliot), pide que vida y poesía sean rescatadas y salvadas. En esta visión grave de la existencia, pero que permite esperanza, el mismo amor ya no está libre, ya no tiene derecho de vivir solo y secreto; le incumbe el deber de ser vivido en medio de los hombres, en una suerte común, dolorosa e inocente, en la cual, dice el poeta a la amada, habrá que vivir

ayudándonos la tarea
uno a otro, como cuando empezábamos
la edad mayor de la obediencia.

Esto es lo que expresa *Air Mail,* que cierra el grupo de poesías que creíamos poder reunir como nacidas de ocasiones reveladoras.

Llegamos así a nuestro convencional tercer grupo de poesías, que reúne, como decíamos, las más amplias y construídas, de respiro mayor y más ambicioso designio; las que expresan con más entereza, de modo orgánico y complejo, la visión central del poeta, su sentimiento y su idea del mundo y la vida. Me refiero a cuatro

vastos poemas: *Más allá del umbral, Donde Dios se complace, Montes de azul* y *La ronda de ángeles.* Pero antes querría también recordar otras poesías de este tono, que en forma menor, con lenguaje menos amplio y arquitectura menos vasta, dibujan, no obstante, el mismo paisaje espiritual. Una de ellas es la primera poesía del libro, después del "retrato-dedicatoria". Se llama *Salmo dominical ante el verano,* y es, en realidad, un salmo optimista, consolador y consolado: el que debió brotar de los labios de Adán ante la creación. También aquí hay un hombre que enumera el mundo que lo ve con ojos vírgenes, a pesar de la memoria y el conocimiento:

Esa mañana dije verde, cielo, y me sentí ahogado de realidad; me detuve
a decidir si el agua merecería el nombre de "blanco" o el de "gris-plata"...
...sentí que me invadían campos de humanidad,
mares de tumulto y lenguaje, horizontes de familias festivas...

Horizontes de familias festivas: éste es el tema de otra poesía, titulada *El domingo,* en que las familias, bajo una luz compasiva y melancólica, se refugian, fuera de la opresiva ciudad, en el campo consolador. "¿Por qué—se pregunta el poeta—cuando vuelven por las calles

...con su vaho en reflujo,
igual que las ovejas con polvo del poniente,
por qué no llegarían de veras a la casa
del sueño, a un gran regazo amoroso, sin fondo?

El amor de los hombres, el mismo de la *Visita di Bologna,* el mismo, ahora, de la *Carta romana a Pablo Antonio Cuadra*—el poeta nicaragüense—, en que encontramos un paisaje de Roma melancólico, casi patético, y un modo de iniciar la carta que recuerda ciertos arranques de Machado (¡la inolvidable carta a José María Palacio!):

...En tu país ahora los mosquitos se fueron:
quizá vas a caballo por la hacienda y conversas
con tu peón Valois de cómo ha estado el año...

Los hombres, la Humanidad amada, son aquí los mismos "innumerables hermanos" de la *Visita di Bologna:* Valverde los llama los "desconocidos, los amados transeúntes que vienen a mi encuentro", y querría regalarles "algo que alivie el tiempo". Otra poesía, la última del libro, *Palabras para el hijo,* da forma al sentimiento grave y religioso que el poeta tiene de la vida, aquí vida propagada, prolongación del ser en el hijo. Es un lenguaje humilde y sencillo: la promesa al hijo de presentarle el mundo, su belleza, su dolor, su dignidad de cosa creada. "No sé—termina el poeta—si mi palabra puede algo más que enseñarte a rezar y retirarse."

Queda ya que hablar de las cuatro grandes arquitecturas de este libro, las poesías que forman su verdadera osamenta, formando todas juntas una biografía del poeta Valverde: dos de ellas—*Más allá del umbral* y *Montes de azul*—, su biografía terrena, la historia de su vida; las otras—*Donde Dios se complace* y *La ronda de ángeles*—, su biografía espiritual o, mejor, el panorama de sus ideas, el paisaje de su emocionada meditación religiosa.

Más allá del umbral, que lleva como lema el lamento de Emily Dickinson—*So soon to be a child no more!*—, es una poesía de amor, y me ha parecido la mejor y la más sincera de las dedicadas por Valverde a este tema central de su inspiración. Es sorprendente cómo en él se confunden amor y sentimiento religioso, se funden: el amor se hace religión. Así ocurre que esta poesía, nacida para cantar la difícil transformación de una niña en mujer *(Como si amanecieras a un domingo / más solemne, aguardado largamente),* termina con la visión de Emaús, de Cristo sentado entre los esposos a partirles el pan: *(...ahora que tenemos / un rincón, entre dos almas, sin viento.)*

La verdadera biografía interior del poeta se narra, o más bien se alude, en *Montes de azul;* en la marcha de sus partes y en la misma alternancia en ellas del versículo libre con el endecasílabo, revela la voluntad constructiva de que nace. Es una vida desde la infancia, con sus magias y sus temores, sus consuelos y sus visiones, hasta la adolescencia apasionada y a la íntima madurez descubierta por el poeta en sí mismo, en una visita a San Pedro de Roma. La última parte del poema expresa la aceptación seria y consciente de la vida, actitud típica de la mejor poesía de Valverde. Aparece aquí un tono firme, meditativo, iluminado:

De pronto se me acabó una loma del tiempo:
he vivido una cara de la medalla.
Perdí el santo y seña, la llave para dar cuerda a las órbitas del mundo,
...sentí el abismo de estar solo
ante el portón de la noche astral, sin respuesta,
pero yo quiero dormir con las sienes en las manos de la protección tenebrosa...

Donde Dios se complace y *La ronda de ángeles* marcan el triunfo de la piedad en la poesía de Valverde: una compasión de los hombres que quema como un incendio, iluminando y haciendo incandescentes las palabras, las imágenes, la misma voz. El primer poema se compone, como dice el subtítulo, de "tres retratos y un himno", éste en versículos y aquéllos en endecasílabos. Los retratos —de un hombre, un empleado (quizá un vago recuerdo eliotiano) que vuelve a casa, acogido por la reconfortante costumbre; de una

mujer que trabaja por las casas, como asistenta; de dos negros visitando las Catacumbas—preparan, con sus humildes historias, con su peripecia conmovedora y a veces desgarradora, y con una alusión misteriosa a un consuelo remoto y seguro, a una presencia que sostiene las pobres almas, *como el viento / cuando se hace alma y voz de la hojarasca,* el gran grito, el soplo emocionante de caridad y amor del himno final. Quien triunfa es Cristo, sufridor con los que sufren, pobre con los pobres ("Casi pecador de ti", no teme decir Valverde), confundiéndose con el mal para rescatarlo. La imagen de Cristo había aparecido alguna vez en la poesía de Valverde, pero nunca con tanta fuerza y sinceridad como ahora. Copio algunos versos de este himno, advirtiendo que querría copiarlo todo, y que es una de las más bellas y convencidas poesías religiosas que conozco:

...en esta dulce densidad, ciega y deslumbrada como entraña de nube,
en este río nocturno, aquí tú, flotando a fuerza de hundirte,
aquí es donde nadas a tientas, oh Cristo solitario y mudo.
Vas de uno en otro, ardes en cada hombre, con más fuerza
si vinieron acá sin ojos para ver que no te ven, sin estrellas
para considerar tu hondura, sin ruiseñores, sin corazón para llorar por Ti...
...y allí te sientas, te complaces, y misteriosamente oyes una armonía,
sonríes plantado en medio, viendo que sin saberlo te aman, traicionándose,
y lo preparas todo para el triunfo, la extraña llegada de la carrera...

El otro himno a la piedad es *La ronda de ángeles,* diálogo entre ángeles que se han acercado a la vida sufrida de los hombres y la han compartido hasta no saberse separar de ella, hasta no recordar ya—uno de ellos—su misión de ángel, de consolador e iluminador:

...porque lloraba, estaba confuso y de su parte,
como si no pudiera regresar a mi dicha
mientras ellos siguieran por la tristeza a tientas.

Estos ángeles han quedado, tras el contacto y el abrazo de los hombres, *heridos de tierra / y del hombre, con sombra de tristeza de tiempo.* Por estos versos—de los más bellos de Valverde—pasa un aire misterioso y visionario. Los ángeles siempre han fascinado la poesía (¡grandes presencias simbólicas y gloriosas en la poesía de Rilke!). Un consuelo, el consuelo de la presencia divina, que se anuncia como "un latido, un leve soplo", penetra el dolor de los ángeles y los hombres, y pronto lo invade creciendo y lo exalta hasta aniquilarlo. Esta gran armonía de piedad y amor confirma, aun en las transformaciones que ha pasado, la naturaleza y el destino religioso de la poesía de Valverde.

FRANCISCO TENTORI

LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA: UNA GRAN INCITACION

I. UN PARALELISMO HISTÓRICO

Acertadamente ha dicho Toynbee que "el especial interés que la historia grecorromana tiene para nosotros reside en el hecho de que la civilización griega entró en colapso en el siglo V a. de J. C., por no haber podido responder victoriosamente a la incitación que ahora confronta en vida nuestra a nuestra propia civilización occidental".

Por ello creo que el dialogar o, mejor aún, atender al diálogo en que se desenvuelve la vida de la Polis griega, a partir de la guerra del Peloponeso, no es exclusivo menester de eruditos, cuanto tema de necesaria consideración para cuantos estudian nuestra Historia presente o sienten la inquietud de predecir el desenlace de las formas políticas y sociales en que se desarrollan nuestros días. Me encontraría tentado de decir que el desenvolvimiento del mundo heleno, especialmente en su faz más avanzada, tiene el significado de una suerte de profecía de los últimos tiempos de nuestra historia occidental, cumpliendo en el plano puramente natural y terreno el papel que en el sobrenatural y divino cumple la historia del pueblo de Israel respecto a Cristo y su Cuerpo Místico.

Fué leyendo a Tucídides como advertí de pronto esta íntima y casi diría misteriosa relación, que luego fuí comprobando y meditando en la lectura detenida de Isócrates y Demóstenes, en cuyos discursos políticos queda anticipadamente contenida toda la vida final del mundo griego. En esos dos hombres encuentra expresión y realidad la última disyuntiva de la Hélade. Sus escritos tienen el sabor y el inextinguible eco de postrimeras palabras exhaladas por el moribundo cuerpo de Grecia, en vísperas de poner fin Queronea a esa larga y trágica agonía que profetizó la suprema intuición de Tucídides. Pero—y he aquí lo que me movió a escribir estas páginas—ofrecen también, a quien adecuadamente las ubique, el gran diálogo que se ha suscitado en el interior mismo de Occidente.

Desde que intuí, con patética realidad, esta correlación entre ambos momentos históricos, que hacía desaparecer de un golpe esos veinticuatro siglos que cronológicamente los separa, jamás me abandonó esa visión y su consecuente inquietud de apelar, para arrojar luz sobre los acontecimientos de que me toca ser testigo, a ese pe-

ríodo de historia helena que se abre con el discurso de Pericles al comienzo de la guerra del Peloponeso y se cierra en Queronea, a partir de donde comienza un agónico compás de espera, hasta aquellos juegos istmicos de 196 a. de J. C., en que el romano Tito Quincio Flaminio fué aclamado como salvador de la Grecia.

Leyendo posteriormente a Toynbee, en los días que seguía en Madrid el curso que sobre la obra del historiador inglés dictaba Ortega y Gasset, me propuse comenzar el presente trabajo, que sería avalado por estas palabras del profesor de Balliol: "La guerra de 1914 me encontró explicando a Tucídides a los estudiantes de Balliol..., y en ese momento mi entendimiento se iluminó de súbito. La experiencia por que estábamos pasando en nuestro mundo actual ya había sido vivida por Tucídides en el suyo... Tucídides, tal como se veía, había pisado antes ese mismo terreno. El y la generación a que pertenecía habían estado antes que yo, que mi propia generación, en el estadio de la experiencia histórica a la que, respectivamente, habíamos arribado; en realidad, su presencia había sido mi futuro..."

Se alimenta en esta convicción nuestra profunda preocupación por el mundo de las Polis griegas en aquel especial momento de su encuentro con el mundo macedónico, que hizo de temprano mensajero del encuentro con Roma... La total aceptación de ese encuentro importaba la muerte del estado-ciudad, fuera del cual era imposible lo griego; pero en esa muerte estaba la única posible y saludable supervivencia del alma helena... Por eso es una larga tragedia la que se abre sobre el escenario de la devastación del Atica por los ejércitos de la Liga del Peloponeso: allí Tucídides pronuncia el inexorable oráculo; en la segunda escena sobre el escenario de la Grecia arrollada por Filipo, dos personajes, Isócrates y Demóstenes, nos relatan el cumplimiento del oráculo, que podemos abreviar en estos términos: dos concepciones políticas se enfrentan, el estado-ciudad y el Imperio; ambas han nacido al calor del mismo hogar heleno, pero pesa sobre ellas un destino certero: la vida de una arrastra la inevitable muerte de la otra. Sólo la vida de una (el Imperio) puede salvar el humanismo heleno; pero los depositarios de este humanismo no soportan se les hable de un poder nuevo sobre la autonomía y soberanía de sus viejas ciudades. En la tercera y última, sobre el escenario de una Grecia conquistada por las armas romanas, el coro de los enviados de todas las ciudades, que han pagado caro su ceguera, canta regocijado a ese nuevo mundo que Roma ha levantado.

Para quien con esta perspectiva considere ese período histó-

rico, hallará en él, o mejor escuchará en él, un lenguaje que le será grandemente familiar y cercano: tendrá el feliz o el angustioso privilegio de conocer anticipadamente el destino de la organización y vida política, a la que Occidente se encuentra dolorosamente sometido, si, como ya parece inevitable, persiste en permanecer aferrado al "estado nacional", con quien se desposó al declinar el Medievo.

Queremos desde ahora advertir que *por Occidente entendemos referirnos de manera especial a Europa*, a la que enfrentamos, y de la que netamente queremos diferenciar el mundo americano. No que pretendamos hacer alguna suerte de indigenismo o desconocer esos valores europeos devenidos propios, y sin los cuales no habría América ni podríase pensar en ella en términos de historia universal. Lo que tal delimitación y distinción implican para nosotros, indudablemente, es el apartarnos de una superficial interpretación, que hace de América apéndice de Europa y encadenada a su historia.

Porque se ha incurrido con extrema facilidad en ese tan común y dañoso error de muchos historiadores extremadamente celosos de la continuidad histórica, que consiste en creer que la investigación de las fuentes y orígenes de un pueblo o una institución es la clave infalible para el conocimiento del presente de ese pueblo o esa institución, de donde se concluye equivocadamente que siempre el presente se mueve dentro de la línea y la armadura de lo pretérito. Esta actitud, a la que M. Boch llama "la obsesión de los orígenes", ha tenido mucho que ver en esa ciega identificación que aquí criticamos de América con Europa.

Leíamos hace poco *Le Monde et L'Occident*, en la traducción francesa de *The World and the West*, de Toynbee, serie de conferencias pronunciadas ante la B. B. C., y en las que el autor sintetiza sus ideas sobre el encuentro de Occidente con la porción no occidental del mundo, encuentro que, a su juicio, comporta una de las más serias incitaciones que han enfrentado a Occidente, puesto en el trance inevitable, según la dinámica toynbeana, de acertar en la respuesta o perecer. Implícita en su pensamiento la equívoca asimilación o continuidad de Europa en América, al revistar el proceso de avance del mundo occidental—identificado con el europeo—sobre la parte no occidental durante el último siglo, y la contrapartida de los actuales asaltos de esta última sobre el primero, de tal manera asimila el mundo americano al europeo que no queda lugar alguno para admitir un encuentro de América con Europa,

o mejor aún, empleando su acertadísimo lenguaje, *una incitación americana sobre Europa.*

Cada día nos parece más irrealmente simple la dualidad Occidente-Oriente, o quizá estemos más en la verdad si decimos que tal ecuación es en absoluto incompleta, y su total aceptación puede a la larga, y ya lo estamos viendo, impedir escuchar o sentir a tiempo la incitación de América, *y en especial la de aquella porción de este continente cuya idiosincrasia y forma de vida han monopolizado como calificativo casi excluyente el vocablo "americano"*. Nos separamos aquí del ilustre autor de *A Study of History*, a quien por muchos motivos admiramos y entusiásticamente seguimos, porque entendemos proviene de América del Norte el gran asalto, y el acertar en su respuesta es la más aguda prueba por que, en lo temporal, debe pasar Occidente y tal vez el mundo.

El paralelismo que aquí establecemos no pretende identificar el mundo de las ciudades helenas con el de las naciones occidentales y Macedonia o Roma con los EE. UU., cosa en absoluto pueril, cuanto apuntar fuertemente que la relación que el mundo de los estados-ciudad guarda con la idea universal y expansiva encarnada en Macedonia y Roma es análoga a la relación que el mundo de los estados nacionales guardan con la idea asumida—consciente o inconscientemente—por los Estados Unidos.

El estado-nación, forma política en que, a partir del siglo XV, han venido a desembocar los países europeos, a partir del XIX los hispanoamericanos, y recientemente, y sólo en apariencia, gran parte del mundo oriental, ha entrado en definitivo e irreducible conflicto con el hombre y el mundo. Incitado en su interior y en la periferia por fuerzas históricas incontenibles (la revolución de las masas y el avance de Oriente, que habrían venido a ocupar el papel de "proletariado interno" y "externo" de Toynbee), no supo dar la respuesta adecuada, que llevaba necesariamente implícita el abandono del nacionalismo y la estructura del estado-nación.

Digo que no supo porque el "tiempo favorable" para responder ya pasó y la incitación fué definitivamente mal comprendida, consumándose la quiebra del Estado nacional. En estos días estamos contemplando, y tal vez contemplemos por algún tiempo todavía, un resurgimiento marcado—pero, como en el curso de este trabajo probaremos, hueco sin responder a un *substratum* real—de este Estado. Y en la medida en que tal resurgimiento se prolongue, más aguda será la crisis de Occidente. Es la falacia de tal resurgimiento lo que lleva a sostener equívocamente que el estado-nación no ha muerto. De tan peligroso equívoco adolece el libro *Para una convi-*

vencia internacional, de mi distinguido compatriota Mario Amadeo.

Pero es cierto que el derrumbamiento de la estructura del estado-nación, si bien ha puesto en peligro de muerte al mundo occidental, no ha arrastrado a sus grandes valores culturales y políticos. Justamente son éstos, que aún quedan en pie, los que, con violencia muchas veces desagradable y disonante, están recibiendo la incitación de los EE. UU. de Norteamérica, en cuya respuesta, lo repetimos una vez más, se juega el destino temporal de Occidente.

FRANCISCO E. TROSSO LARRE

LA COORDINACION DE LA POLITICA ECONOMICA DE ESPAÑA

Los economistas jóvenes españoles estamos en evidente deuda con el profesor Torres. No ha desdeñado nunca desde sus primeros trabajos—el titulado *Una contribución al estudio de la economía valenciana,* y aquellos magníficos artículos en *Agricultura*—el ocuparse de los concretos problemas españoles. La joven generación salida de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas se ha tenido que enfrentar constantemente con la realidad actual de nuestra economía. Las opiniones de Torres, aceptadas o discutidas, resultaron indispensables para quien deseare, con solvencia, avanzar algo en tan difícil terreno.

Por ello ha sido recibida con júbilo la conferencia titulada "La coordinación de la política económica en España", leída en la inauguración del año académico en el Instituto Social León XIII (1).

Particularmente deben destacarse sus aportaciones en el terreno de la política agraria, y, sobre todo, en las posibilidades de los regadíos; la cuestión del *crecimiento equilibrado* preciso para un adecuado desarrollo industrial; el planteamiento riguroso de la política social y, sobre todo, la dura crítica a nuestra realidad fiscal. "Si queremos utilizar—dijo el profesor Torres—las palabras en su riguroso sentido gramatical, podemos afirmar que en política fiscal no se ha hecho nada en los últimos quince años. Verdad es que

(1) Publicada bajo este título, y con prólogo del excelentísimo y reverendísimo señor don Angel Herrera Oria, por el citado Instituto Social León XIII, Madrid, 1953, 47 págs.

con anterioridad tampoco se hizo mucho desde la gran reforma de Villaverde; pero entonces el significado de la palabra *hacer* era distinto del actual, cuando por *hacer* se entiende hacer política económica... Mas cuando se contempla la honda transformación que supone el tránsito del Estado liberal, que terminó de morir con la República, al Estado intervencionista, que nace en 1939 con el Movimiento nacional; cuando se tiene en cuenta esta transformación, repito, entonces *no hacer nada* tiene una significación que rebasa, en todas las direcciones, el estricto sentido gramatical de los vocablos. Si queremos reflejar esta situación, que atenúe la dureza del concepto, podríamos decir que nuestra Hacienda pública es, hoy por hoy, una isla liberal en medio del Estado intervencionista. Llamando a las cosas por sus nombres castellanos, al cruzarse de brazos la política fiscal ha privado a la política económica de su instrumento más eficaz, tanto más eficaz porque, además, es, por su propia naturaleza, un instrumento conector, estabilizador y coordinador a la vez."

En un día aludí (2) a lo que pudiéramos llamar, con palabras del propio Torres, *efecto-impacto* de la conferencia. Hoy quisiera hacer una mínima referencia a su efecto-duradero.

Encuentro éste en su poder de incitación. Incitación ya para ahondar más en los entronques—forzosamente reducidos en una conferencia—que Torres mostró existían entre las diversas ramas de la política económica. Singularmente, la política bancaria o monetaria o la practicada—más bien *no practicada*—con los monopolios, son ejemplo de lo que decimos. E incitación también para aclarar el alcance del término coordinación—que elimine precipitadas alusiones—y su adecuada proyección administrativa, estudiando si organismos actuales podrían—adecuadamente transformados—convertirse en el "organismo central de planificación y coordinación" que se precisa (3).

Del propio Torres esperamos bastantes dilucidaciones en torno a estos puntos.

JUAN VELARDE FUERTES

---

(2) En la sección de "Vida intelectual", de *Arriba*, 7 octubre 1953, bajo el título "La coordinación de la política económica. Conferencia de don Manuel de Torres en la inauguración del Instituto Social León XIII", firmada por V.

(3) Pensamos en este momento en la Presidencia del Gobierno como un todo, o bien en algunos organismos que de ella dependen, como la Secretaría para la Ordenación Económica y Social y el Consejo de Economía Nacional.

URBE Y ORBE

No hace mucho reseñábamos el Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bruselas en agosto pasado, y pretendíamos descubrir en él un clima ideológico internacional en el verano de 1953; mas, aunque participaban una gran parte de los filósofos eclesiásticos del mundo, forzosamente había de hallarse ausente el pleno de la ciencia católica especulativa, cuyo ámbito rebasa el marco de lo puramente filosófico. El *clima* no era, pues, examinado en todas sus facetas, pues la especulación teológica, histórica, jurídica, también lo integran, y han de ser tenidas en cuenta en una visión panorámica del mapa ideológico de la hora presente.

El IV Centenario de la fundación de la Pontificia Universitas Gregoriana, de Roma, celebrado con un magno Congreso científico y otras solemnidades del 13 al 20 del pasado octubre, iba a ofrecernos la ocasión de ponderar las fuerzas que actúan actualmente en las altas esferas de la ciencia eclesiástica universal.

Se pretendió, ante todo, dar al Congreso, de acuerdo con el estilo romano y eclesiástico, un carácter familiar y acogedor de reunión universitaria de antiguos alumnos para comprobar sus esfuerzos científicos personales, y como también suele ocurrir en ese punto de confluencia ecuménica que es la Urbe, no fué esto obstáculo para que resultase un excepcional Congreso científico, en el que la altura de sus miembros activos y la calidad de las ponencias y comunicaciones han constituído un despliegue de fuerzas y de esfuerzos especulativos, que abre una nueva etapa en el desenvolvimiento de la ciencia sagrada, sobre todo si se tiene en cuenta las declaraciones de Su Santidad en el discurso dirigido a los congresistas, que muestra orientaciones especiales.

Aparte de tales orientaciones de Su Santidad, que más adelante examinaremos, y del contraste de esfuerzos y de puntos de vista entre las eminencias de la ciencia sagrada, un tercer factor contribuye a dar significación al Congreso: la participación en él de especialistas seglares y el consiguiente acercamiento de éstos a las ciencias eclesiásticas.

De la magnitud y de la especialización del Congreso dará idea el hecho de su celebración simultánea en el seno de cinco Facultades de la Universidad Pontificia de Roma: Facultad de Teología, de Derecho Canónico, de Filosofía, de Historia Eclesiástica y de Misionología.

Mediante un estudio previo de las comunicaciones presentadas

y de la personalidad científica de los comunicantes y relatores, se consiguió, al señalarse por parte de los decanos de las diversas Facultades los principales objetantes que habían de intervenir en la discusión, tal equilibrio de fuerzas que ésta no se desviase de la cuestión central y revistiese la máxima eficacia para una profundización seria en el problema.

Tres españoles de enorme solvencia científica y social en las esferas romanas y eclesiásticas han intervenido activamente en esta organización: el padre Pedro M. Abellán, rector magnífico de la Gregoriana; el padre Ramón Bidagor, decano de la Facultad de Derecho Canónimo, y el padre Pedro de Leturia, de la Facultad de Historia Eclesiástica.

En el Congreso ejecutivo figuran de fuera de la Compañía, además de los excelentísimos y reverendísimos arzobispos de Cesárea y de Nicopolis, Traglia y Confalonieri, el obispo porfiriense Van Lierde, de los ermitaños de San Agustín; el padre Arcadio Larracona, del Corazón de María, y dos seglares: el presidente general de la Acción Católica italiana, Luis Gedda, y Victorino Veronese, secretario del Comité permanente pro Congresos Internacionales.

Como exponente de la problemática actual en las ciencias eclesiásticas y en el Congreso, citaremos algunas de las ponencias principales presentadas en las secciones.

* * *

SECCIÓN DE TEOLOGÍA.—I. *Naturaleza de la Revelación y el método en Teología:* "Teocentrismo e Cristodentrismo in Teologia", por el doctor Colombo; "Quommodo se habet Theologia ad scientias humanas", por el padre Lonergan, S. J.; "Un chaînon de la preuve du miracle", por el padre Dhanis, S. J.; el padre Juan Alfaro, S. J., profesor de la Gregoriana, ofrece un estudio profundo de una materia extraordinariamente interesante y trascendental en la especulación teológica: "Virtuale revelatum et fides divina".

El padre Manzia, S. J., de Anagni, presenta una comunicación que se proyecta sobre la Historia de la Filosofía reciente: "Il problema della fede in Kierkegaard".

II. *Progreso de la Eclesiología desde Trento:* Padre Valentini, S. D. B., "Gli aspetti dinamici del trattato *De Ecclesia*".

III. *Diversos sentidos de la Sagrada Escritura:* Herranz Arriba, "Los sentidos de la Sagrada Escritura y la inspiración"; padre Bover, S. J., "Basica problemata antecedentia ad problema de ampliori sensu biblico".

IV. *Mariología* (tratado que ha ido adquiriendo desde la especulación postridentina un desarrollo extraordinario, y que hoy se encuentra en estado de crecimiento y proliferación): Padre Roschini, O. S. M., "I principi mariologici della teologia post-tridentina"; padre Bover, S. J., "De causis et effectibus hodiernae evolutionis mariologicae"; padre Galtier, S. J., "Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine".

V. *Problemas metafísicos, psicológicos y teológicos de la conciencia cristiana actual:* Padre Endres, C. SS. R., "Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid"; doctor Janssens: "De liceitate narcoanaliseos"; padre Healy, S. J., "De mutilatione"; padre Delannoye, S. J., "L'amoralité constitutionelle peut-elle être admise?"; Philips, "Les laïcs dans le mystère de l'Eglise"; padre Grasso, S. J., "Il fenomeno della Chiesa nei convertiti contemporanei".

Como relatores generales intervinieron en lugar preferente, en cada una de las materias, los eminentes profesores *PP. Browne, O. P.; Zapelena, S. J.; Miller, O. S. B.; Balic, O. F. M., y Hürth, S. J.*

DERECHO CANÓNICO.—I. *Personalidad moral por prescripción del Código:* Relator general, padre *Michiels, O. F. M.* Intervienen el padre Bender, O. P., y Mario Petroncelli, profesor *seglar* en la Universidad de Nápoles.

II. *Condición del consentimiento matrimonial:* Relator, doctor *Staffa.* Intervienen Ciprotti, el padre Rodrigo, S. J., y el doctor Origone.

III. *Nuevas formas de las causas pías:* Relator, padre *Bidagor, S. J.* Intervienen el padre Ledwolorz, O. F. M., el doctor Onclin y Bertola.

IV. *Relaciones entre la potestad administrativa y judicial:* Relator, doctor *Mörsdorf,* director del Instituto de Derecho Canónico de Munich, que expuso puntos de vista notablemente personales. Intervienen, entre otros, los padres Goyeneche, C. M. F., y Arza, S. J.

FILOSOFÍA.—I. *Notas específicas y distintivas de la prueba filosófica de la existencia de Dios:* Relator, doctor *Luis de Raeymaeker,* de Lovaina. Son particularmente interesantes las comunicaciones del padre Bogliolo, S. D. B., "L'inquietudine psicologica nelle prove dell'esistenza di Dio"; del padre Ceñal, S. J., de gran experiencia vivencial metafísica, "El juicio y la revelación del ser", y del padre Giacon, S. J., "Simplicità e complessità nella dimostrazione dell' esistenza di Dio". Intervienen, además, el doctor Gaudioso, "Per

la storia a Dio"; el padre Brugger, S. J., y el escotista padre Owens, C. SS. R.

II. *Aportaciones del Existencialismo a la Metafísica:* Relator, padre *Picard, O. F. M.*, "La posizione della filosofia di M. Heidegger di fronte al problema metafisico"; padre Fabro, C. P. S., "Il problema di Dios nell'ultimo Heidegger"; padre Lotz, S. J., "Philosophie und ontologisches Geschehen"; padre Coreth, S. J., "Phaenomenologie bei Heidegger und Hegel"; padre Ducoin, S. J., "A propos de la vérité alêtheia". Intervienen, además, los padres Naber, S. J.; Marc, S. J.; De Vos, O. P.; Gómez Nogales, S. J., de la Facultad S. J. de Madrid, con su estudio pleno y penetrante sobre la "abstracción del ser y existencialismo".

III. *Problemas gnoseológicos que atañen a la Cosmología en presencia de los datos de las ciencias positivas:* Relator, padre *Thum, O. S. B.* Intervienen, entre otros, el doctor Masi, "Método e struttura concettuale della fisica"; padre Selvaggi, S. J., "Fisica, Cosmologia e Metafisica"; padres Isaye, S. J.; De Tollenaire, S. J.; doctor André, "Über biologische Probleme höherer Ordnung in der Botanik im Licht der Naturontologie".

HISTORIA ECLESIÁSTICA.—I. *Ciencias Auxiliares e Historia Antigua:* Relatores, doctor *Josi* y doctor *Vives*. Intervinen los padres Laurin, O. M. I., de Otawa, y Kirschbaum, S. J., que aportaron unas interesantísimas conclusiones acerca de sus trabajos arqueológicos en torno al sepulcro de San Pedro, cuestión de suma trascendencia.

II. *Sacerdocio e Imperio:* Relator, padre *Stickler, S. D. B.*, de Turín, que investigó el tema en las *Decretales*, de Gregorio IX. Intervienen varios profesores seglares: doctores Ladner, de Fordham, y Brezzi, de Nápoles, y un doctor *protestante:* Walter Ullmann, de Cambridge, y cuatro profesores españoles: padres Llorca, S. J., de Salamanca; Pou y Martí, O. F. M., del Antonianum, y doctores Mansilla, de Burgos, y Fábrega, de Barcelona. De mucho interés la erudita investigación sobre "Sacerdotium et Imperium in novis investigationibus circa Theologos Saec. XII et XIII", del doctor *Michael Macarrone*, segundo relator.

III. *Humanismo y "Ratio Studiorum", S. J.* (acerca de las aportaciones renacentistas a la formación eclesiástica, debidas al método pedagógico de la Compañía): Relatores, doctor *Toffanin*, de Nápoles, y padre *Dainville, S. J.*, de París. Intervienen los españoles padres Iriarte, S. J.; Egaña, S. J.; Batllorí, S. J., y Zubillaga, S. J. De interés las comunicaciones del señor obispo de Cuernavaca, doc-

tor Méndez Arceo, y del padre Ennis, O. E. S. A., de Wáshington, sobre el humanismo en Méjico, anterior a la llegada de los jesuítas.

IV. *Historia del Jansenismo:* Relatores, P. *Ceyssens, O. F. M.*, y doctor *Ghisalberti*. Intervienen, entre otros muchos, el doctor Oncibal, de París; padre Willaert, S. J.; padre Leturia, S. J.; padre Langasco, O. F. M., Cap., etc.

MISIONOLOGÍA.—I. *Ordenes contemplativas entre infieles:* Relator, padre *Sortais*, abad general de los Cistercienses, de la estricta observancia. Intervienen los padres Neve, O. S. B.; Court, S. O.; De la Cruz, O. C. D., y Zameza, S. J.

II. *Los criterios apostólicos de San Francisco Javier, comparados con los documentos misionales recientemente emanados de la Santa Sede:* Relator, padre *Kroes*, asistente general de la S. del Verbo Divino. Intervienen el decano de la Facultad, padre D'Elia, S. J., y los eminentes especialistas en Historia de las Misiones de Oriente y de Javier, padres Schurhammer, S. J.; Schütte, S. J., y Fábregas, S. J.

III. *Actividad misional contemporánea:* Relator, padre *Murphy, S. J.*, de Weston College (EE. UU.). Tratan del movimiento misional en los diversos países: padres Bettray, S. V. D., en Austria; Van Bulck, S. J., en Congo Belga; Arango Uribe, S. J., en Colombia; Couturier, S. J., en Francia; Müller, S. V. D., en Alemania; Rodríguez, secretario del Consejo Superior de Misiones de Madrid, en España; Paventi, en Italia; Da Silva, S. J., en Portugal; doctor Ríos, en Méjico, y Thoonen, en Países Bajos.

* * *

El discurso de Su Santidad Pío XII, finalmente, entre otras orientaciones de especialista en Derecho Canónico, señala tres de interés general para la ciencia eclesiástica e incluso extraeclesiástica.

Vuelve a recomendar el método escolástico, que consiste en la precisión de las nociones, en el rigor de los argumentos y en la discusión seria de las principales dificultades en cada uno de los problemas, como el de mayores garantías pedagógicas para la maduración intelectual del discípulo. Junto con esta directriz llama la atención acerca del cultivo de la Teología Escolástica simultáneamente con la Positiva.

Se detiene después en advertir que, en medio de la amplitud con que la Iglesia acoge toda serie de sistemas filosóficos ortodoxos,

no debe pretenderse por nadie vincular a alguno de ellos, y en puntos discutidos, la doctrina necesaria para la salvación.

Este criterio, reinante en el ambiente del Congreso, muestra que ya se encuentra superado aquel período de lucha entre tomismo y suarismo que tuvo lugar alrededor del año 29, y que el pensamiento filosófico católico universal se orienta en la actualidad hacia la obtención de un fondo común de actitudes coincidentes, más que a acusar las particularidades discrepantes.

Prueba de todo ello es la mención de Francisco Suárez entre los primeros cultivadores de la Teología desde Santo Tomás, mención única hasta el presente por parte de un Romano Pontífice.

Expone sus planes y deseos acerca del incremento del Instituto de Estudios Sociales, anejo a la Gregoriana, como uno de los cometidos principales de esta Universidad en vista de los enormes problemas actuales y de la necesidad de profundizar y difundir la doctrina social de la Iglesia en todo el mundo. Para esta difusión, claro está, la Universidad Gregoriana es un foco potente e insustituíble (1).

Por su ecumenicidad, su nivel científico y las directrices en él manifestadas, es el Congreso de la Gregoriana un acontecimiento trascendental en la evolución de la actividad intelectual de la Iglesia Católica. Por la intervención de profesores seglares, e incluso de un disidente, representa la apertura de una nueva etapa de aproximación y de acceso de los seglares a las ciencias sagradas, ratificado oficialmente para España en el Concordato recientemente firmado, de alcances insospechados para la historia del laicado católico.

LUIS CENCILLO

LIRICA INFANTIL DE MEJICO

Del eminente y laborioso profesor Vicente T. Mendoza vemos a cada momento diversas obras folklóricas de su país, de las cuales no sabemos qué admirar más: si la ejemplificación en sí o la forma en que son presentadas. Porque, en el señor Mendoza, una de las características de sus trabajos es no ya el cuidado en la clasificación

(1) Texto oficioso *L'Osservatore Romano*, 20 oct. 1953, págs. 1-2.

de los temas (que ofrece bajo un aspecto psicológico y por edades, de menor a mayor), sino el sustancioso estudio de los diversos apartados en que divide la colección (1).

Los 193 ejemplos que comprende aparecen expuestos con letra y música conjuntas, modo asequible para apreciar de una sola ojeada el vasto panorama de la lírica infantil y sus expresiones lúdicas. Aquéllos resumen, pues, todas las fisonomías de los cantos, juegos y entretenimientos de los niños mejicanos.

Abre el primoroso libro con un concienzudo *Prólogo*, de Luis Santullano, el compilador del *Romancero español* (M. Aguilar, Madrid), que lleva ya varias ediciones. En aquél analiza la universalidad de ciertos recreos infantiles, su desarrollo y realización y el tesoro heredado de los pueblos antiguos y clásicos, cuya paganía ha evolucionado hacia conceptos e imágenes cristianas, que a veces han ocasionado un sentido más lógico y profundo.

Sigue la *Introducción*, del autor, donde patentiza el objeto del trabajo, cuya documentación considera heredada de la cultura española, salvo las injerencias y mestizajes indígenas, producto también de interpretaciones imprevistas.

Divide la colección en diez secciones bien delimitadas. En las *Canciones de arrullo* (cuna), las primeras que los niños oyen a sus madres y nodrizas, abundan las de versos hexasílabos y fórmulas rítmicas de antecedentes peninsulares, en especial de Asturias y Extremadura. Ofrece seis variedades de ritmos con música notada, resumen del transcurrir melódico de aquéllas.

Coplas de nana. Trátase de los primeros entretenimientos que proporcionan al niño las madres o niñeras para educarles los movimientos de cabeza, pies y manos u otros generales del cuerpo, que sirven (aparte el esparcimiento) para iniciar su sensibilidad. A cada ejemplo explica el señor Mendoza el modo de ejecutarlo. Sin que encierre verdadero interés melódico, son propiamente unas cantilenas destinadas a un fin ilustrativo. Las cuatro primeras acusan motivos de *muñeiras* gallegas.

Cánticos religiosos. Breve apartado de cortas cantilenas a modo de invocación, que usan en las iglesias los pequeñuelos colectiva o aisladamente. De género vario, comienza con los que cantan al anochecer.

En los *Cantos de Navidad* tienen también su repertorio peculiar: jornadas (o *posadas)*, o sea las nueve noches consecutivas anteriores a la Nochebuena; jaculatorias y arrullos al Niño-Dios que

---

(1) Vicente T. Mendoza: *Lírica infantil de México*. El Colegio de México. 1951. 177 págs. en 4.º

cantan en tan singular noche, no sin que durante ella salgan en grupos con una rama de pino adornada con flores, farolillos y tiras de papel y canten coplas a propósito para pedir los aguinaldos.

Las *Coplas infantiles* constituyen una sección muy interesante. El humor, la ironía, la chacota... son características, por ejemplo, cuando cantan las niñas e imitan a las viejas rezanderas, a las personas adultas con vocablos esdrújulos... También realizan diversas evoluciones formadas en hileras y filas. Para los niños no faltan las danzas imitando a los apaches, lisiados, militares...

También ocupa esta publicación una serie de *muñeiras* de origen gallego, que cantan los chicos en diversas ocasiones, principalmente en Nochebuena. El autor hace notar la existencia de varios ejemplos más de *muñeiras* en otras secciones, que coloca en el lugar correspondiente por razones de su peculiar uso.

Juegos infantiles es el grupo más numeroso y quizá el más importante por su variedad. Vemos en ellos una continuación de los de España, descontadas las modalidades que han sufrido a través de la tradición mejicana. Principia con tres fórmulas para sortear los juegos. Estos son de corro, con evoluciones y efectos mímicos; imitación de oficios y faenas del campo; escenas piadosas, castrenses, domésticas, alegóricas... También están representados los juegos con imágenes animalísticas y meteorológicas, juegos de salón y enumerativos.

Siete motivos con música nos brinda el excelente recopilador en los llamados *Cuentos de nunca acabar*. Son destinados para niños de diversas edades. Como de composición circular, son interpretados muy insistentemente, hasta llegar a la fatiga, lo que origina una suspensión momentánea para pedir otro tema. Vemos los ya conocidos de *Bartolo y su flauta, Dos frailes en oración, El barco chiquito*, de origen francés, para finalizar con *El romance del clavel.*

Otra curiosa sección ocupa las *Relaciones, romances y romancillos*, destinados a niños de ambos sexos, unas veces en corro, otras sin formación. Se echa de ver en su mayoría la ascendencia española, si bien otros manifiestan una elaboración mejicana, como *La suegra y la nuera, El gorrioncito y la calandria* y la versión poética *Casamiento del pato y la gallareta*, aunque contaminada con el asunto del *Mambrú.*

Termina la ejemplificación con *Mentiras y cantos aglutinantes* (seriados). Aparte la diversión que acarrean estos regocijantes motivos, encierra otro factor de carácter pedagógico: estimular la memoria de los chiquillos. Colocados en círculo, sentados, van can-

tando por turno largas relaciones, como *El piojo y la pulga, La rana, Los animales, El real y medio* (que nos hace recordar el cuento de *La lechera,* pero sin moraleja), estando obligados a decir cada uno dos rimas como mínimo.

En el índice, con que finaliza, constan los nombres de los comunicantes, lugares y fechas donde fueron transcritos los ejemplos.

La cubierta y viñetas, muy expresivas, son debidas al dibujante Julio Prieto.

En fin, una obra de alto valor educativo y de recia representación hispánica, que ha de servir de estímulo para la formación de otras similares en los demás países de aquel continente, donde España vertió los mejores acentos de su lírica tradicional y popular.

BONIFACIO GIL

PALABRA Y VERDAD

Una de las mejores revistas culturales que se publican en Alemania es la revista católica *Wort und Wahrheit,* editada por la Herder Verlag, de Friburgo, y dirigida desde Viena por Otto Mauer, O. Schulmeister, K. Schmidthüs y Anton Böhm. En los últimos números, contando desde el número de febrero hasta el de mayo, hay una serie de artículos interesantes, que tratan problemas del presente con una amplitud extraordinaria y, sobre todo, con una comprensión ejemplar. Muy objetivo es, por ejemplo, el del padre Emerich Coreth, S. J., docente privado en la Facultad de Teología de Innsbruck sobre Heidegger y el problema de Dios. Desde *Ser y Tiempo* hasta los últimos escritos heideggerianos, el problema de Dios aparece planteado en una u otra forma, y hoy permanece abierto. Pero no puede verse aquella frase de la *Esencia del fundamento:* "Por medio de la interpretación ontológica del *Dasein* como ser-en-el-mundo, no se decide ni positiva ni negativamente sobre un ser para Dios." Esta frase y otras semejantes, así como las afirmaciones expresas sobre "los restos de teología cristiana dentro de la problemática filosófica", no pueden interpretarse como una forma de ateísmo. Tras la interpretación del artículo de Heidegger en *Holzwege* sobre Nietzsche, dice el padre Coreth: "¿No suenan estas palabras finales—Heidegger dice al final del citado es-

crito: "El hombre terrible es aquel que busca a Dios cuando a Dios grita. ¿Tal vez ha gritado allí un pensador el *De profundis?* ¿Y el oído de nuestro pensar? ¿No se oye todavía el grito?"—como una llamada nostálgica a Dios, como un grito *De profundis?*" El padre Coreth es conocido por un excelente trabajo sobre la filosofía de Hegel. Este mismo número trae un informe sobre la crisis ideológica del catolicismo italiano, que titula con una frase del síndico de Florencia, Giorgio La Pira: "¿Cómo pueden orar los sin trabajo?"

El número de marzo trae un artículo del periodista alemán en Madrid Anton Dieterich sobre un panorama actual de la cultura española, y que lleva por título—un título, sin duda, periodístico y muy para atraer a los alemanes aficionados a las cosas españolas—"No sólo Ortega y Gasset". Pero el artículo tiene, por lo menos, tres o cuatro verdades, una de las cuales ocupa las primeras líneas: "El uso hace que se dé un informe diario de la variabilidad del tiempo en el corazón de la Europa central sobre las corrientes espirituales, que debe registrar toda ascensión o depresión sobre París, Londres, Roma y aun la lejana Nueva York. Madrid, en cambio, permanece al margen de la consideración histórica." España, sin embargo, la vida intelectual española, es un elemento muy importante para la convivencia europea. Y Dieterich escribe para los alemanes un informe sobre la vida cultural española en este medio siglo, que va desde la generación del 98, los modernistas, el grupo de Ortega y la *Revista de Occidente* (una pausa dedicada a José Antonio Primo de Rivera y Federico García Lorca), y cierra, finalmente, con la generación de 1936 y la generación del Movimiento Nacional. En una enumeración, una simple enumeración, falta, naturalmente, el criterio valorativo, de modo que en el panorama se pierde de vista lo que es cumbre y lo que es simple hierba; y tras esta nivelación, sólo resulta que, para los alemanes, España es "sólo Ortega y Gasset", sigue siendo sólo Ortega. Mejor que un panorama semejante, que en el fondo sólo despierta una curiosidad que no va más allá, podría intentarse traducir una serie de obras representativas. *Platero y yo,* de Jiménez, acaba de aparecer en una primorosa edición de la Insel Verlag, y ha tenido tanto éxito como su gemelo *El principito,* de Saint Exupery. En *Merkur* ha aparecido una traducción de un par de poemas de Dámaso Alonso, y el mismo Dieterich ha publicado una *Guía de España.* Pero no basta. Antonio Machado, Jorge Guillén, Luis Cernuda, Luis Rosales harían una buena Antología de poesía española contemporánea *para Alemania.*

Y mencionemos, finalmente, el número de mayo de *Wort und Wahrheit,* quizá el mejor que ha aparecido en este año. De Hugo Kuhn, catedrático de Filología alemana en la Universidad de München, publica un trabajo de ciencia literaria sobre *La moderna lengua poética,* una tipificación de la expresión poética en tres apartados: "La expresión, como lazo de unión con la situación abierta", cuyos representantes son, por un lado, Stefan George (expresión subjetivo-naturalística), y Rilke (expresión objetivo-conceptual). "La expresión, como configuración de la situación abierta", cuyos ejemplos serían Georg Trakl (superjuego subjetivo de la situación) y Kafka (juego objetivo de la situación). Y un tercer tipo: "El lenguaje, como ampliación de la situación", cuyo representante sería Thomas Mann (el yo como mundo) y Gottfried Benn (el mundo como yo). Un análisis estilístico que, sin embargo, presupone—como toda estilística de buena ley: Seidler, W. Kayser—una *filosofía* del lenguaje, si no quiere quedar convertida en un descabellado fantaseo del ingenio. El trabajo sobre *Hugo von Hofmannsthal,* de Walter Warnach, no está orientado en el sentido de un análisis estilístico, sino que busca otra posibilidad de interpretación en la poesía: el de la visión del mundo, tachada de ilegítima en la crítica literaria, pero inevitable.

Una revista católica que hace ciencia a su tiempo y apología al suyo, pero no sólo apología, sino crítica abierta, es decir, el tipo de revista que desean todos los intelectuales católicos de hoy: eso es *Wort und Wahrheit.*

R. G. G.

LAS AMERICAS Y LA INTERCOMUNICACION CULTURAL

Interesantes sugestiones suscita la lectura del Informe de Milton S. Eisenhower, ya comentado brevemente por nosotros en esta misma revista. Mas el hermano del Presidente estadounidense trata el punto del factor cultural en las relaciones interamericanas.

Milton S. Eisenhower se refiere a "la diversidad cultural del hemisferio occidental". Mas reconociendo que ésta es notable, consigna que las civilizaciones del mismo vienen encuadradas primariamente dentro del entramado filosófico de la existencia occiden-

tal. Desde luego, este personaje norteamericano alude al origen europeo de la cultura hispanoamericana *(cultura de los países latinoamericanos,* para él). Ahora bien: en tal *report* se hace una advertencia: el panorama ha cambiado totalmente desde hace veinticinco años. Y, hoy, el 65 por 100 de los estudiantes suramericanos que salen de sus patrias a estudiar al extranjero marcha a Estados Unidos. El turismo, por una parte y otra, también se destaca como una contribución interesante. Y los Institutos binacionales y los cursos nacionales están haciendo del inglés el segundo idioma de la América Hispana. Recíprocamente, el español constituye, en el presente, la principal lengua enseñada en las escuelas norteamericanas.

El verdadero significado de este intercambio cultural es obvio: la cooperación entre las naciones del hemisferio. Empero, no olvidamos el valor de tales apreciaciones. Un elemento de entendimiento internacional, resaltado por los internacionalistas, es el conocimiento mutuo de los pueblos. Pero en el caso que nos ocupa se hallan implicadas otras derivaciones, fácilmente asequibles para cualquier mente.

Ciertamente, las Américas tienden a hacerse bilingües. (Caso especial, el Canadá.) No menos verdadero resulta que en Hispanoamérica se aprenden cada día más la técnica, la organización y la eficacia estadounidenses en los aspectos comercial y administrativo. El confort doméstico de los yanquis es aprovechado e imitado, dentro de lo que cabe, en los espacios hispanoamericanos. Por otro lado, como ha escrito César Pacheco, el norteamericano que vive en ambientes hispánicos gana en ductilidad, expresividad e imaginación; se afina su rudeza y pierde en prepotencia e ingenuidad de adolescente; se torna menos obsesiva su preocupación materialista.

Pero afloran otras evidencias, conducentes a arriscados derroteros. Por ejemplo, un conocedor de estos asuntos—José Luis Bustamante y Rivero—ha asegurado nítidamente que, mientras el sajón no se desprende jamás de los atributos que son característicos de su personalidad y de su raza, el hispanoamericano, en una equivocada manía de imitación, tiende en ciertos países a copiar, poco menos que por entero, la manera anglosajona, aun en aspectos sustanciales y profundos de moral, de costumbres, de obsesión mercantilista, de postergación de los valores espirituales de la vida.

Esto reviste su importancia. Recordemos que, en 1931, García Morente definía el momento moderno como una época sin vocación, sin resolución clara. La hora actual presenta trágicos interrogantes

y perplejidades. Por eso, a quien acierte a valorar los acontecimientos en su real significado—sin paliativos, de origen capcioso, en ocasiones—, esta clase de asuntos hispanoamericanos se presentan limpiamente. Aquí cabe rendir toda su importancia a las ideas explayadas por el rector de la Universidad de Granada, cuando, tomando como punto de partida la concepción de Ganivet de una Hispanidad de orden intelectual, señalaba la trascendencia de que Hispanoamérica mire hoy a la Universidad española, volviendo así a recoger su saber ancestral. Sánchez Agesta afirma que se debe intensificar este clima. Todavía más: Laín Entralgo ha hablado de la Universidad Hispánica. En fin, la ruta queda perfilada...

LEANDRO RUBIO GARCÍA

VIDA Y ROMANCE

Dos romances especialmente tradicionales han sufrido, a partir de 1920, detenidos estudios: el de *Gerineldo* y el de *La boda estorbada.* El que primero los estudió con detalle fué Menéndez Pidal, y ahora son Diego Catalán y Alvaro Galmés quienes rebasan aquel estudio, atendiendo a la vida que han cumplido esos romances en los últimos treinta años. Y, para darnos una visión exacta de lo acaecido, publican, en un solo volumen, el ensayo que hizo don Ramón en 1920 y el terminado por ellos en 1950. El libro (1) reúne dieciocho mapas—representación gráfica de las conclusiones obtenidas—, y fué realizado en los años 47 al 49 en el Seminario de Estudios Históricos del Instituto de Cultura Hispánica.

Cómo vive un romance es, a pesar de sus dos partes, un volumen de unidad esencial, que deberá leerse entero para entrar en él. En realidad, es una biografía de la que, antes de 1920, ya había señales; para la que, en ese año, se recogieron infinidad de datos que la pusieron en marcha, y cuyos datos se han triplicado en 1950. Es, naturalmente, una biografía incompleta, ya que *Gerineldo* y *La boda estorbada* viven aún, y uno desea que por muchos años. Pero Galmés y Catalán nos hablan de la vida y andanzas de esos romances por el mundo, y como al Lazarillo su autor nos le deja vivo,

(1) R. Menéndez Pidal: (1920), Diego Catalán y Alvaro Galmés (1950): *Cómo vive un romance* (Dos ensayos como tradicionalidad), Madrid, C. S. I. C., 1954, XII + 312 págs., 25,5 × 18 cm., rúst.

de pregonero y casado, así dejan ellos a estos romances, vivos y casándose el uno con el otro, cada día con mayor apetencia. Lazarillos con gusto de quedarse—llenos de mataduras y de gracias—son los romances, que, como Lázaro, juegan su carta por los caminos y en cada pueblo.

Atenderemos más bien—ya sentada la unidad del libro—a dar noticia de la parte segunda. Advirtiendo que, en lo fundamental, las conclusiones que sacara don Ramón siguen vigentes después de treinta años. En esta segunda parte, el método geográfico que estudia las versiones y variantes de los romances en su proyección *espacial*—el método que fué empleado en 1920—"ha resultado complementado por un estudio *temporal* de las mismas, hasta el punto de poder plasmar en mapas cuatro y aun cinco momentos sucesivos en la evolución de los romances". Galmés y Catalán hacen dos distinciones temporales: la de romance simple y contaminado y la de la recolección anterior y posterior a 1920, y estas dos trayectorias han ofrecido resultados semejantes. "A la vez—dicen—, después de varios tanteos hemos ensayado un nuevo método representativo que soluciona gráficamente el problema, planteado en 1920, de que un romance hay que estudiarlo descomponiéndolo en sus variantes, y de que "sólo después de este examen analítico es cuando se puede llegar al examen de la propagación de las versiones en conjunto". Nuestro método consiste en trazar en un mismo mapa el área máxima de toda variante de importancia, y, así, esta representación masiva de variantes *equivale, en realidad, a una representación de versiones completas, pero consideradas analíticamente, es decir, como conglomerados de variantes, independientes en su expansión geográfica.*" Para Menéndez Pidal, era evidente que la historia de cada una de las versiones de un romance se descomponía en la historia independiente de cada una de las numerosas variantes que la formaran. La emigración en grupo de todas o algunas de las variantes que constituyen una versión no fué admitida por Menéndez Pidal, y para Catalán y Galmés es ahora innegable, después de su estudio, tal emigración de las variantes en bloque. Este hecho, para los dos autores, no viene a contradecir el descubrimiento de Pidal, sino a complementarlo: "Las dos afirmaciones no se excluyen; al lado de una propagación en versiones se da también una propagación en variantes."

Escritores desconocidos, que sin duda ignoran el latín, componen en su lengua vulgar de gentes iletradas y toscas el *Gerineldo* y *La boda estorbada.* Son escritores y músicos a los que no les atrae darse a conocer. No hemos de conocer tampoco los nombres de los

mejores aficionados, de los más populares cantores de los romances. Siempre la Musa oral vive—dice Pidal—retirada, apartadiza. Juglares de nombre socarrón y lleno de viveza—Corazón, Alegre, Bonamís, Pedro Agudo, Graciosa, Cítola o Cornamusa—extienden por la geografía que les da de comer, pisoteada y familiar, el afecto a esos romances. Algún escritor árabe o hebreo se encapricha con uno de estos cantos, y lo incluye, como adorno, en sus poesías en lengua semítica. Mozas y mozos han soñado con la enamorada infanta, con el lindo paje, con la paciente y resuelta condesa; los han grabado en su memoria, han enseñado lo que de ellos se canta a sus hijos y luego a sus nietos. La letra ya ha variado. Ha pasado mucho tiempo. Ya lo que se canta son versiones de los primeros romances. Vino una vez uno del Sur que cantaba lo mismo con especial gracia. Y él sabía los romances bien, y no decía esto, sino lo otro. Ni el *Gerineldo* ni *La boda estorbada*—en ninguna de sus versiones hoy conocidas—tienen seguramente su primitiva forma; sobre todo *Gerineldo*, que es más antiguo. A nosotros nos han llegado las voces de los refundidores, que "simplifican, mejoran o destruyen" los romances, dejando en cada verso, como en un vasar, unos, sus cacharrillos toscos, y, otros, sus piezas finas y valiosas. Los romances son igual que esas piedras de la devoción popular: la riada del pueblo pasa por ellos y los besa y los manosea con honda fe, variando sus formas, que, con los años, adquieren razones para ser más venerables y adquieren brillo y misterio. Es muy hermoso tener presente lo que nos dice Pidal: "Cada texto de romance que hoy obtenemos de la memoria popular moderna y ponemos por escrito, equivale exactamente al texto de un pliego suelto de un cancionero o de un manuscrito del siglo XVI."

En dos versiones del XVI se conserva *Gerineldo*. La más antigua apareció en un pliego suelto de 1537: *Desesperaciones de amor que hizo un penado galán*, y en la tercera parte de la *Silva de romances*, impresa en Zaragoza en 1551. La otra versión apareció en otro pliego del siglo XVI. Cuenta este romance los amores legendarios de Eginardo, secretario y camarero de Carlomagno, con Emma, hija del emperador. Emma, que en algunos versos retocados se llama Enilda, huye a Tartaria con su amante; se bautiza, se casa y vende las joyas para dar una vida amable a su esposo. En el romance es importante el despertar del rey, que divide las versiones en dos grandes zonas: Noroeste y Sureste. En el sur, sureste y centro de la Península, "el rey despierta, pide sus vestidos o no, y echa entonces de ver la falta del paje, con o sin intervención de otras personas que contestan al rey". En Portugal y en el norte de España,

el rey presagia en sueños "que le duermen con la infanta o le roban el castillo". León, Asturias, Galicia, Castilla, Portugal y Cataluña son regiones conservadoras, que llenan de señales las antesalas de los hechos, que saben convertir el precedente o la hora de un hecho cualquiera en un motivo de superstición, en un presagio. Desde muy antiguo, el romance del conde Olinos se adhiere insistentemente a *Gerineldo,* igual que él arrastra versos del conde Arnaldos. Olinos da versos suyos a *Gerineldo*—hoy por ti, mañana por mí—, como las gentes del pueblo se prestan, de puerta a puerta, el perejil, el azafrán y la sal para el guisado de la fiesta. Es curioso saber cómo invaden las versiones del Sureste—las andaluzas—el Noroeste, el prestigio romancístico que tiene Andalucía. Pensamos si no intervendrá en esto la nostalgia del que canta; lo buena de recordar que es la tierra andaluza; la añoranza de esa tierra edénica, agradecida y aromada; lo propicia que es para el amor y el cante; el recuerdo de unos años alegres, sin lluvia casi, con luz y vino. Es curioso observar también cómo los romances tienden a ser dobles, a casarse: *Gerineldo + Boda.*

La boda estorbada no existe en versiones viejas. Ha llegado a nosotros por la tradición moderna, dada a conocer en dos versiones andaluzas: una publicada por Estébanez Calderón en sus *Escenas andaluzas,* y otra, muy retocada, publicada por Durán en su *Romancero.* Tiene su origen en el romance juglaresco de Dirlos. "*La boda estorbada* surgió mediante una inversión de los papeles del conde y la condesa, sugerida por alguna balada extranjera de este tema." El nombre del conde es don Lombardo, que en gran parte fué desterrado por otros varios, sobre todo por el de "conde Flores". Don Lombardo ha sido y es llamado don Llambazo, don Marcos, Limbardos, don Bardo, don Bario, don Belardo o Belardo, don Bernardo, etc. En las versiones modernas de *Gerineldo*—igual que en *El conde niño,* en *Don Bueso,* en *La muerte ocultada,* en *Búcar,* etcétera—hay, evidentemente, dos zonas: Noroeste y Sureste; pero en *La boda estorbada,* la división es menos clara: "El romance se halla en un período de evolución más retrasado, en que el tipo andaluz, de estructura muy simplificada, aún no ha salido de sus fronteras naturales a causa de su debilidad poética. La expansión andaluza sólo se lleva a cabo con *Gerineldo + Boda.*"

Vemos, pues, en este rápido recorrido, en el que quedan latentes y apretadas las más sugestivas derivaciones, el interés que ha ofrecido calar en la vida pública—o evolución en la intimidad del pueblo—de dos romances comenzados a estudiar treinta años atrás. A Galmés y Catalán les pareció ésta una experiencia de extraordina-

rio interés, y a todo el que lea—gustándolo—este libro denso, de rigurosa contextura científica, pero que nos hace volar un punto la imaginación, le parecerá asimismo de extraordinario interés, y, además, un libro raro, de singular finura, que merecía la pena. Sobre todo si tenemos en cuenta que—como ha dicho José María Cossío—tras estos romances, transmitidos por tradición o entrega oral, esperan agazapados los más abstrusos problemas de estética y de historia, de filología y de etnografía, de literatura y, específicamente, de poesía sin adjetivo, y de vocación nacional.

MEDARDO FRAILE

CONMOVIDA EXISTENCIA: LA POESIA ALEMANA CONTEMPORANEA

Entre el enorme número de poetas que ha habido en Alemania desde 1900 hasta 1950, sesenta y dos han podido escoger para una *Antología* Hans Egon Holthusen y Friedhelm Kemp *(Ergriffenes Dasein. Deutsche Lyrik, 1900-1950.* Herausgegeben von Hans Egon Holthusen und Friedhelm Kemp. Verlag Wilhelm Langewische-Brandt. Ebenhausen bei München, 1953). Un lector con escaso interés por la historia literaria se quedaría, sin embargo, con algo menos de una docena: Stefan George, Friedrich Georg Jünger, Rilke, Berthold Brecht, Gottfried Benn, Erich Kästner, Morgenstern, Oskar Loerke, Karl Krolow y Hainz Piontek. Quizá también Rudolf Alexander Schroeder y Wilhelm Lehman. Una *Antología consultada (Geliebte Verse),* publicada por la Editorial Limes, de Wiesbaden, en 1948, incluía menos de los que cuenta esta de Holthusen y Kemp. Y, en este caso, una *Antología* de este tipo está menos expuesta a los reproches usuales, si se tienen en cuenta quiénes fueron los llamados a la selección: entre otros, Heidegger (quien de los seis poemas que le pidieron sólo escogió dos, entre ellos la *Trilogía española,* de Rilke) y Hermann Hesse, el mismo Holthusen y Gottfried Benn, es decir, intelectuales en cuyo criterio artístico puede confiarse casi a ciegas. Pero el propósito de los autores de esta *Antología* es otro: "Exponer en una selección cuidadosa, y procurando objetividad y justicia, la evolución de la lírica alemana de la primera mitad del siglo XX." Hasta qué punto es

engañoso hablar de *evolución* en una poesía nacional y, en general, en la poesía, lo demuestra la propia *Antología*.

La poesía en sí no progresa ni retrocede; no podría hablarse de progreso, retroceso o evolución al referirse a un milagro. Kierkegaard llamaba "suerte" o "ventura" al milagro de la obra de arte, y aclaraba: "Es una suerte que el material épico le haya caído a *Homero* para ser acuñado. El acento cae tanto sobre *Homero* como sobre el material"; y és la absoluta unidad de estos dos elementos, es decir, lo venturoso, lo que constituye en las producciones clásicas su clasicidad y su inmortalidad. (*Entweder-Oder.* Traducción de Schrempf. Diederichsverlagsbuchhandlung, pág. 36.) Lo que han podido mostrar en su *Antología* Holthusen y Kemp son los modos como en Alemania ha venido realizándose, con mayor o menor fortuna, esta ventura, es decir, qué les ha tocado a los poetas en suerte y cómo lo que les ha tocado en suerte contribuye a la conformación del milagro de la poesía alemana en la primera mitad del siglo XX.

Tras de Stefan George y Hugo von Hofmannsthal, dominados por la pasión de la forma, de la tradición alemana y de la modernidad europea, aparecen los solitarios, radicalmente distintos unos de otros: Rilke y Konrad Weiss, Otto zur Linde y Mombert; aquí la idea de evolución en sentido corriente es, evidentemente, impropia para este período de la poesía alemana. Y aun entre los que siguen, entre los llamados "expresionistas", hay diferencias tan profundas que obras como la de Georg Trakl y Gottfried Benn, Franz Werfel y Berthold Brecht apenas podrían nombrarse una junto a otra, como no sea teniendo en cuenta que aquello que los une es su calidad de poetas y el tiempo y el "material" que les tocó en suerte. Tras muchos años de actividad literaria, Benn y Brecht siguen siendo hoy los poetas de mayor influencia en Alemania, y aun Benn, sin proponérselo, ha creado escuela y tradición (justamente en su estupendo libro *Problemas de la lírica* rechaza todo dogmático magisterio, como perjudicial para la obra de sus pretendidos discípulos). En un cuarto apartado encontramos a Erich Kästner y a Morgenstern, a Wedekind y a Klabund, poetas de generaciones tan distintas, reunidos por la comunidad de la sátira, la ironía o el humor drástico de sus amargas caricaturas. El quinto apartado de la *Antología* recoge a Oskar Loerke, otro solitario parcial, junto a los poetas "tiernos" y bucólicos, a los poetas de la ciudad, de las grandes catástrofes, del terror político, del caos social, y a los poetas de la esperanza cristiana, como el propio Holthusen (cuya selección, por principio elemental de modestia, estuvo a cargo de Joa-

chim Moras). Cierra la *Antología,* en este quinto apartado, una corta selección de Heinz Piontek (1925), en cuya obra resuena el eco de Benn.

Y, efectivamente, los antologistas no nos han dado una imagen de la *evolución* de la lírica alemana contemporánea, pues, por otra parte, los poetas están agrupados de acuerdo al "material" que les ha tocado en suerte a veces, y a veces a la cronología. Por sobre este criterio mixto, sin embargo, aparece sólo la unidad de una absoluta independencia y la que les presta la condición de ser poesía: "palabra en el tiempo", es decir, realización de la "ventura", de que habla Kierkegaard—porque la suerte, la ventura, está en el tiempo, y éste es uno de los ingredientes que le tocan al poeta—, y "existencia conmovida" por el milagro de la palabra.

No sólo Rilke ha sido *el* poeta de la Alemania contemporánea. También Gottfried Benn, Friedrich G. Jünger y tantos otros merecen la atención del lector de lengua española. El diálogo con los poetas alemanes resultaría, sin duda, más benéfico que el que, obedeciendo ciegamente a la moda (causa también de la exclusividad rilkeanista), se ha entablado, por ejemplo, con un Eliot. Después de todo, el diálogo entre las profundas diferencias de lo alemán y lo español haría resaltar lo propiamente nuestro sobre un nuevo y oculto fondo: el de las profundas semejanzas entre Alemania y España.

R. G. G.

NUEVOS CURSOS EN LA UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE SANTANDER

La Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", de Santander, ha cumplido el pasado verano su mayoría de edad. Los lectores de estos CUADERNOS han tenido noticia puntual de las actividades de este ya famoso Centro español de alta cultura, en cuyo marco incomparable, a la vera del viejo mar Cantábrico, se reúnen, desde 1945, destacados miembros de las Universidades de Europa y de América. Se ha destacado en años anteriores la labor realizada en la Universidad "Menéndez Pelayo" por el Instituto de Cultura Hispánica, promotor y mantenedor de los Cursos de Problemas Contemporáneos, del que fué primer director el actual titular del Mi-

nisterio español de Educación Nacional, Joaquín Ruiz-Giménez. Ello ocurría allá en el estío de 1947 en el viejo Seminario de Monte Corbán, cercano a la alegría recoleta y dorada de la playa de la Virgen del Mar, con su ermita campanera en lo alto de la costa. Junto al Instituto de Cultura Hispánica, otras instituciones españolas, como el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Dirección General de Enseñanza Media y también la Primaria y el Sindicato Español del Magisterio organizaron regularmente sus cursos, hasta confirmar con su esfuerzo la buena fama cultural de la Universidad de verano montañesa, de la que se hiciera acreedora en tiempos, cuando en la Magdalena se reunían Menéndez Pidal, Unamuno, Ortega y Gasset, D'Ors..., y en el Colegio Cántabro, allá del otro lado de la archifamosa Casa Salud del Marqués de Valdecilla, hacían sus armas valerosamente hombres allegados hoy a la Universidad Internacional, como Pedro Laín Entralgo, Joaquín Pérez Villanueva y José Corts Grau.

De los tiempos en que Pedro Salinas era director de la residencia de la Magdalena y los universitarios dedicaban coplas alusivas al gran poeta ya desaparecido de entre nosotros, a 1954, en que la Universidad ha comenzado a recorrer su etapa de madurez, han sucedido muchas cosas en el mundo, y no es la más pequeña el acercamiento cultural sistemático entre España e Hispanoamérica, que se ha traducido en los últimos diez años por una presencia continuada en nuestros Centros de cultura superior de universitarios de todos los países de ultramar. Hoy, junto a ellos, conviven entre españoles—rectores, profesores, graduados y alumnos—, miembros del profesorado y alumnos de muchas Universidades europeas, atraídos por el interés de los programas y por la gentileza acogedora de la ciudad montañesa, que brinda a sus huéspedes universitarios la riqueza excepcional y sin límite de su geografía. Los ojos nórdicos, con sus retinas hábiles para la matización de la infinita gama de los grises; los entusiásticos del colorido vibrante de malvas, violetas, verdes y rosados; los ojos que calan el profundo azul del mar y los que se incendian de cara a los crepúsculos heridos por el sol..., todos viven, aun bajo la lluvia, la riqueza estival santanderina.

En esta ciudad llena de gracia natural, y bajo la advocación de don Marcelino, la Universidad Internacional se ha preparado para más grandes empresas, al constituirse en este año de 1954 en entidad autónoma y acabada, bajo la ley de un Estatuto Orgánico, que la convierte, de mero Centro cultural universitario de verano, en organismo permanente de alta cultura, que en Santander en época de

cursos (verano, otoño y también en primavera) y en Madrid de modo permanente, desarrollará actividades y mantendrá contacto continuo con sus profesores y alumnos a través de libros y publicaciones periódicas (se prepara un boletín, que mantendrá unidos a los universitarios en cada país) por medio de Centros especializados, como el novísimo Centro de Orientación Didáctica, adscrito a la nueva Sección de Metodología de la Educación y Pedagogía.

Porque la Universidad Internacional, aparte de un Patronato en el que forman, entre otros, todos los rectores de la Universidad española, y de un Consejo Ejecutivo y una Secretaría General, encargados de estructurar las funciones de la Universidad, ha aumentado sus Secciones hasta cinco, que abarcan genéricamente los campos de estudio y coloquio más importantes de la cultura contemporánea. Estas Secciones son: la ya conocida de *Problemas Contemporáneos* (heredada, como dije, del Instituto de Cultura Hispánica), la de *Ciencias Biológicas* y la de *Lengua y Literatura,* con su curso para extranjeros, cuyo alumnado ha caracterizado en gran parte el color internacional de estas reuniones estivales. Las dos Secciones nuevas son la de *Humanidades,* con conferencias y coloquios, en los que se profundicen en el carácter del humanismo español y en la formación de la cultura hispánica, sobrepasando las fronteras de la enseñanza especializada, y la de *Metodología de la Educación,* con cursos y reuniones pedagógicas que han de perfeccionar la metodología docente en las diversas disciplinas, comprobando la experiencia del profesorado en los diversos grados de la enseñanza, principalmente de la Secundaria y de la del Magisterio. Esta última Sección es la heredera de los cursos que en años anteriores fueron organizados por la Dirección General de Enseñanza Media, de Enseñanza Primaria y del Magisterio.

Se ha querido dar una especial importancia a estas reuniones internacionales, y para ello se ha seleccionado un profesorado muy competente. Baste decir que, al frente de cada una de las Secciones, ha figurado un rector de la Universidad española: Humanidades (Laín Entralgo), Problemas Contemporáneos (Fernández-Miranda, hoy director general de Enseñanza Media), Ciencias Biológicas (Díaz Caneja) y Metodología de la Educación (Corts Grau). Cabe destacar también como innovación la decidida política de becas, en número que ha sobrepasado los tres centenares. Por primera vez, todas las Universidades españolas han enviado a sus mejores alumnos. El Instituto de Cultura Hispánica convocó 60 becas para universitarios hispanoamericanos y especialistas del americanismo, e invitó a una treintena de profesores asistentes a las Jor-

nadas de Literatura Hispánica, celebradas en Santiago durante el mes de julio, para que tomaran parte en las jornadas de estudios de Problemas Contemporáneos (Arte y Literatura contemporáneos) en el remozado Palacio de la Magdalena.

De cara a 1956, año en el cual se celebrarán los actos conmemorativos del primer centenario del nacimiento de don Marcelino Menéndez Pelayo, la Universidad Internacional ha crecido asimismo en lo corporal, y en el presente año, con un desembolso de doce millones y medio de pesetas por parte del Ministerio de Educación, y otros dos millones y medio de pesetas de manos santanderinas, se han puesto en marcha cinco residencias universitarias, de ellas tres de nueva planta, restaurándose por completo el Palacio de la Magdalena y los antiguos locales de Caballerizas, hoy trocados en la hermosa residencia del Pabellón de la Playa. Un nuevo Paraninfo ha abierto sus puertas a los actos oficiales y culturales, celebrándose representaciones teatrales, conciertos, proyecciones cinematográficas, conferencias, conciertos y lecturas de poesía, con participación de grandes artistas hispánicos.

Y para 1956, la Universidad prevé la construcción y puesta en servicio de una nueva residencia, junto a las otras tres de Las Llamas; un pabellón de servicios y una iglesia universitaria, de cara al norteño mar Cantábrico. Yo no dudo que, para estas fechas conmemorativas, sean numerosos los universitarios de todo el mundo que estarán presentes en Santander, siguiendo sus cursos bajo el *amparo científico y espiritual del insigne polígrafo de Sotileza.*

ENRIQUE CASAMAYOR

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la cuarta entrega del *American Diary,* de *José A. Villegas Mendoza,* corresponsal de los CUADERNOS en las Naciones Unidas. Portada y dibujos del pintor español *Alvaro Delgado.*

¿ADONDE VA HISPANOAMERICA?



MADRID
1 9 5 4

DAMOS EN ESTAS PÁGINAS LA CUARTA ENTREGA DE LAS INTERESANTES NOTAS DEL "AMERICAN DIARY", DEBIDAS A NUESTRO CORRESPONSAL EN LAS NACIONES UNIDAS J. A. VILLEGAS MENDOZA.



AMERICAN DIARY (IV)

Mayo 10, 1954.

EL COMIENZO DE UNA NUEVA ALIANZA: INGLATERRA, FRANCIA, INDIA, CHINA COMUNISTA Y RUSIA

La formación de una nueva alianza diplomática nunca surge de un día para otro. Nunca sigue un desarrollo científico o mecánico, sino, por el contrario, como toda creación política, es el resultado, no de una ciencia, sino de un arte. La Gran Diplomacia y la Gran Estrategia. Así sucedió en el siglo XVIII al formarse la alianza entre dos enemigos irreconciliables como Inglaterra y Austria, en el siglo XIX, al formarse la alianza entre Inglaterra y Francia. Ginebra y Dien Bien Phu son *el comienzo,* el más inteligente intento de una nueva y positiva estrategia rusa, el acercamiento de Inglaterra, Francia e India a Rusia y China comunista. Rusia ha sugerido que de esos acercamientos y contactos puede surgir un entendimiento relativo y limitado sobre una serie de problemas internacionales en Asia y en Europa que pueden ser el comienzo de la solución de la paz fría.

En Ginebra no estamos presenciando un "derrumbe total", como sentimentalmente señalaba la revista norteamericana *Times* en su número de hoy; tampoco estamos presenciando un rompimiento total; lo que sí vemos es un acercamiento de Inglaterra y Francia a Rusia y China comunista y un alejamiento de los aliados de los Estados Unidos. El *Times,* de Londres, sobriamente puntualizaba este desplazamiento el 6 de mayo último, con las siguientes palabras: "Esta es la primera ocasión desde el fin de la guerra en que un secretario de Estado americano ha perdido el *comando* de la alianza occidental y la dirección de su política."

El objetivo de la diplomacia rusa no consiste en dividir. Eso no es ninguna novedad. Cualquier señora que se entretiene viendo los programas de noticias por televisión todas las mañanas, mientras limpia su casa, está enterada de esta información. La diplomacia rusa pretende algo más positivo y, sobre todo, algo más permanente: crear por medio de estos acercamientos y concesiones mutuas un nuevo núcleo internacional, una nueva alianza internacional, un nuevo sistema de seguridad colectiva, formada por Inglaterra, Francia, India, China comunista y Rusia. La diplomacia rusa no está interesada en formas ni nombres solemnes; prefiere, por el contrario, los acercamientos informales, relativos y limitados a problemas específicos y concretos. De esos contactos surgen los núcleos internacionales; cuando crecen se transforman lentamente en alianzas y sistemas de seguridad colectiva.

Al analizar esta nueva diplomacia rusa y la posición de aislamiento en que los Estados Unidos han sido abandonados, los políticos han sido dejados atrás por un grupo de responsables editorialistas y corresponsales de prensa. A pesar de las exageraciones de algunos, en general, la prensa ha demostrado un mayor realismo que los jefes políticos. Hay sus excepciones entre estos últimos, como el vicepresidente Nixon y el senador Knowland, quienes valientemente han reconocido que la alternativa en Indochina es intervención o escapar y abdicar como se hizo en China comunista. Dos han sido las formas más generalizadas de reacción a lo que hoy se

califica de "derrota", como lo señalaban los editorialistas del *Washington Post* y James Reston, del *The New York Times;* "derrumbe total", por la revista *Times,* y "abdicación", "juego" y "*bluff*" por otros. Un primer grupo, como la revista *Times,* en medio de la confusión, se desquita acusando a los aliados; unos atacan a Inglaterra, otros a Francia, como la revista *Times.* Otro grupo asume una posición más viril y reconoce que la mayor responsabilidad reside en los Estados Unidos. Este señorío lo demuestra Walter Millis, el editorialista militar de *New York Herald Tribune,* cuando en su columna del domingo último, valientemente, reconoce que "lo peor es que [el Gobierno] no puede organizar ningún curso de acción, ni militar ni político, que se apliquen realísticamente a los complicados problemas políticos y militares que Indochina presenta en la actualidad...; el Gobierno nunca ha sido capaz de ver claramente el hecho central del problema".

En vez de haber presentado al pueblo americano ese "hecho central" del que habla Walter Millis, los dirigentes políticos republicanos halagaron el corazón de las madres americanas y del americano en general repitiéndole un millón de veces que la juventud americana no pelearía en Asia, que no se repetiría lo de Corea, a lo que se le llamó la "guerra de Truman"; para ello estaban los asiáticos, etc., etc. La verdad desnuda, tremenda y heroica, se ocultó: para que otros peleen por sus valores culturales en medio del vacío y desorganización que existe en Indochina y también defiendan el "American Way of Life", el jefe, el líder, debe luchar adelante. Después, los demás lo *seguirán,* no a una lucha exclusivamente militar, sino a una empresa política, social y económica. Cuando decimos "los demás", estamos pensando no solamente en los tradicionales aliados de U. S. A., los ingleses y los franceses, que hoy son potencias en *retirada,* sino principalmente estoy pensando en las nuevas potencias que hoy *avanzan:* los pueblos asiáticos, Japón, Alemania, los pueblos árabes, Hispanoamérica.

Dien Bien Phu marca "el fin de una era", escribía Hanson W. Baldwin, el comentarista militar de *The New York Times.* ¿Cuáles son entonces las características principales de la nueva era que comienza? 1) El equipo político en los Estados Unidos simplificó y no vió el "hecho central" en Asia; 2) Si en Ginebra no se llega a negociar ningún acuerdo por la paz, como desearían los Estados Unidos, los objetivos de la diplomacia rusa no consisten principalmente en utilizar esas reuniones "solamente para motivos propagandísticos", como el general Bedell Smith declaraba el sábado último en Ginebra. El primer objetivo ruso no es propaganda, sino Gran Diplomacia; acercar los aliados a Rusia en una forma permanente que aísle a los Estados Unidos. Apoyar a Nehru en vez de a Dulles en Asia; hacer que otros vean a Chou-En-Lai como un "Monroe asiático", defendiendo a Asia de la intervención de los Estados Unidos, como el *Times,* de Londres, curiosamente pintaba al ministro de Relaciones Exteriores de China comunista. Esto no es una propaganda política barata, sino guerra de ideas con proyecciones directas en la Gran Diplomacia; 3) Hay que conquistar el terreno perdido con los aliados tradicionales por el único camino posible: retomando la posición de Alto Comando y peleando si es necesario en Indochina antes que abdicar y entregar esa área a los comunistas; 4) Al *mismo tiempo,* como los aliados tradicionales son potencias en retirada, no podemos hacernos ilusiones falsas sobre su voluntad de lucha y sobre su material humano disponible; por ello, los Estados Unidos deben asociarse más íntimamente en una nueva gran empresa política, económica, militar, con las potencias jóvenes que avanzan en Hispanoamérica, con España, con Alemania, con los pueblos árabes, con Israel y con los jóvenes pueblos asiáticos. No estaba del todo equivocado George A. Smathers, el diputado demócrata de Florida, cuando afirmaba, al comentar la presente crisis en Asia: Ahora "debemos elevar a nuestros vecinos hispanoamericanos a la posición del más favorecido y más querido aliado".

Mayo 20, 1954.

Los ingleses parecen haberse acercado a un punto no muy lejos de la neutralidad... Ellos están intentando desasociarse del frente anticomunista para convertirse en los líderes de la "tercera posición".

(El corresponsal en Londres del *Hindustam Times,* de la India, 7 mayo 1954.)

REEVALUACIÓN DE LA POSICIÓN DIPLOMÁTICA ESTRATÉGICA MUNDIAL DE INGLATERRA. *I.*

Sir Charles Petrie, en su libro *Diplomatic History,* observaba con mucha verdad que la decadencia diplomática francesa a fines del siglo XIX no fué claramente comprendida por Europa. El prestigio francés se mantenía muy alto a pesar de que Francia no era la potencia de los días de Napoleón. Lo que sucedía en Francia prueba la verdad histórica de que una gran potencia impresiona por mucho tiempo aunque su rango internacional haya disminuído de categoría varias décadas atrás. Los que estamos siguiendo desde las N. U. lo más atentamente posible las consecuencias de la bomba diplomática que ha explotado en Ginebra podemos preguntarnos si las observaciones de sir Charles Petric sobre la Francia de fines del siglo XIX no se aplican también a la Inglaterra de la mitad del siglo XX.

Si queremos comprender con alguna claridad las transformaciones de la diplomacia mundial de Inglaterra en nuestros días, o más concretamente las transformaciones de la diplomacia inglesa en Ginebra, debemos, por lo menos, aventurarnos a distinguir las razones inmediatas o próximas de esos cambios y las razones últimas o básicas que explican la nueva dirección de la política exterior de Inglaterra en Asia y en todo el mundo.

1. *Las razones inmediatas o próximas de esos cambios*

1) En Ginebra, la Delegación de los Estados Unidos no ha ocultado su sorpresa de ver a Inglaterra favoreciendo más a las propuestas del bloque comunista que las propuestas de Francia y de los Estados Unidos. Un observador serio y objetivo en Ginebra, como Hamilton, del *The New York Times,* no pasaba por alto estas francas críticas de la Delegación de los Estados Unidos. No nos extrañemos tampoco si en Ginebra—como comentaba el *Times,* de Londres—un miembro de la Delegación China se refería a Mr. Eden llamándole el "rey de la Conferencia".

2) Inglaterra ha decidido no entrar a formar parte en ninguna clase de negociaciones con los Estados Unidos y otras potencias interesadas en la formación del pacto de defensa de Asia sudoriental. Inglaterra está decidida a reconocerle a los comunistas indochinos el control del norte de Indochina, incluyendo las tres provincias católicas de esa región. Después de reconocer la partición de Indochina, Inglaterra estaría dispuesta a entrar en negociaciones con la India, Burma, Indonesia, Paquistán, Ceylán, Australia, Nueva Zelanda, Filipinas, Laos, Cambodia, Siam, los Estados Unidos, para garantizar esa partición, organizar elecciones generales y promover la formación de un Gobierno de coalición del tipo con que los comunistas controlaron a Polonia, Checoslovaquia, y que no dió resultado en China entre comunistas y nacionalistas. Si ese novedoso plan llega a presentar alguna dificultad, es decir, si los comunistas llegan a demostrar alguna intención malévola de utilizar toda esa pantomima como un simple instrumento para adquirir el control de Indochina, entonces Inglaterra sí estaría dispuesta a considerar la conveniencia de comenzar a discutir la formación de un pacto de seguridad para salvar a Asia suboriental de la avalancha comunista. Los Estados Unidos creen que para fortalecer la presente posición de Francia, ese pacto de defensa la colocaría en mejores condiciones para negociar con el bloque comunista. La posición de los Estados Unidos sigue aquel principio político de que "peor que nada siempre es mejor algo". En gran parte, la responsabilidad mayor es de los Estados Unidos, no de Francia o Inglaterra.

mente influiría en t o d a su política mundial.

Es esta incapacidad, o mejor dicho esta retirada estratégica de Inglaterra, la razón fundamental de las presentes diferencias entre Inglaterra y los Estados Unidos en su política asiática. Uno observadores capaces como los hermanos Alsop en el *New York Herald Tribune*, y el senador Alexander Smith, creen que la razón fundamental debe buscarse en la oposición laborista, y en la opinión pública inglesa, es decir, en una cuestión puramente doméstica. Yo creo que es algo más serio que una cuestión de partidos políticos, en que uno, los conservadores, están en favor de una posición firme en Asia, y otro, los laboristas, desean un entendimiento con Rusia y con la India. Esto es lo que se ve, si uno no mira más allá de la superficie y no considera la posición de retirada estratégica inglesa y su incapacidad para defender sus intereses económicos y políticos mundiales. La verdad brutal es que Mr. Bevan, Mr. Atlee y sir Churchill están atrapados en el mismo cepo. Una ironía de la Historia ha querido que un Gobierno conservador y no un Gobierno laborista, y un jefe como sir Churchill, y no Mr. Atlee, sea el seleccionado para revelar a la faz del mundo la verdadera posición mundial de Inglaterra en momentos supremos de crisis, cuando cada uno se revela por lo que es, no por lo que quiere aparentar.

Inglaterra está viviendo en nuestros días el drama de Francia en la mitad del siglo pasado. Aunque sería una tontería pasar por alto las diferencias históricas entre ambos países, leyendo en el *Daily Telegraph*, de Londres, una interesantísima crítica sobre Francia, por ambicionar ser una gran potencia sin querer actuar como tal, casi inconscientemente yo pensaba que el editorialista, aunque escribía sobre Francia, sus interesantes reflexiones se podrían aplicar con más precisión histórica a la Inglaterra de nuestros días. El editorialista concluía así su artículo: "...yet to will the end and refuse the means is a quite familiar form of schizophrenia" ("...pero desear el fin y rehuir los medios es una forma familiar de equizofrenia").

Mayo 26, 1954.

> *...siguiendo las formas modernas contra el colonialismo, un grupo de naciones está presentando reclamaciones territoriales a Inglaterra o está interesado en las colonias i n g l e s a s adyacentes a ellas. Las colonias así afectadas incluyen a Honduras británica, Gibraltar, Chipre, Aden, Las Malvinas y sus dependencias. Las reclamaciones no son nuevas. De todas maneras, éstas se revelan ahora mucho más insistentes. El ruido que ellas originan en el terreno internacional casi seguro aumentará de volumen, y si hay alguna demora o dudas debido a una falta de coordinación, muchas de ellas caerán dentro de las Naciones Unidas gradualmente.*
>
> (Editorial del *Times*, de Londres, mayo 11, 1954. Al día siguiente de la visita de la reina Isabel a Gibraltar.)

GIBRALTAR Y LAS NACIONES UNIDAS

"Hoy todo fué alegría, y un resplandeciente sol cubría el Peñón de Gibraltar durante la visita de la reina y el duque de Edimburgo", escribía el corresponsal del *Times*, de Londres, desde Gibraltar.

Hablando muy claramente a Madrid, la soberana inglesa no ocultó su determinación de continuar en el futuro con la posesión de la "colonia y el fuerte de Gibraltar". El corresponsal inglés no podía dominar su entusiasmo, y escribía: "¡Qué gran día ha sido!" Para muchos ingleses que viven de los símbolos del pasado, ¡qué gran día fué la visita de la soberana a la roca de Gibraltar! Pero no todos los ingleses viven del pasado. El mismo día, en el mismo periódico, en la página siguiente, en su principal editorial, el *Times* no estaba muy convencido de las palabras de la reina cuando ella muy valiente-

mente declaraba que su propósito era "*go forward in the future*" con Gibraltar. Más realísticamente, el *Times*, de Londres, se preguntaba si Gibraltar no caería en el "futuro" dentro de la jurisdicción de las Naciones Unidas. ¿Es éste el destino futuro de Gibraltar: terminar bajo la jurisdicción del Consejo de Fideicomiso como muchas colonias inglesas? Esta solución podría convenir a Inglaterra. Al menos su orgullo sufriría menos que si en Gibraltar ondeara el pabellón español, como símbolo de la decisión de España de luchar por la defensa de Occidente en esta hora de prueba.

Antes que Gibraltar pasara a la jurisdicción del Consejo de Fideicomiso, sin duda alguna España defendería ese Peñón en el Consejo de Seguridad. De su lado está la verdad histórica; Inglaterra no necesita esa puerta del Mediterráneo, ya que la defensa de ese mar y las tierras que antes ella defendía hoy las defenderán principalmente, contra el aluvión comunista, España, los países árabes y los Estados Unidos.

Antes que Gibraltar sea incluído en la Agenda del Consejo de Seguridad, España e Inglaterra tienen mucho que negociar. Antes que los corresponsales comencemos a escribir ese capítulo del Consejo de Seguridad, tiene que agotarse primero la solución regional diplomática entre los directamente interesados. Si se eludieran estas soluciones y se llevara a Gibraltar directamente a las Naciones Unidas, estaríamos utilizando las Naciones Unidas para fines de propaganda. En las discusiones sobre Chipre entre Grecia y Gran Bretaña, ésta parece ser también la mejor solución. Ayer, en *Le Monde*, de París, St. Mercouris, diputado de Atenas, se hacía la misma pregunta al discutir este problema: "El Gobierno inglés, ¿no estaría bien inspirado si evitara un debate público en las Naciones Unidas y aceptara discutir francamente el problema de Chipre con el mariscal Papagos?" Por ello creo que el pesimismo del *Times*, de Londres, es exagerado. Su pecado es una falta de realismo, ese realismo que los ingleses siempre han sabido demostrar en otras épocas. En vez de tener confianza en el comienzo de unas negociaciones realistas, el *Times* tira todo por la borda, y ya está viendo a sir Pierson Dixon consultar la estrategia defensiva inglesa de Gibraltar en las Naciones Unidas con Mr. C. A. G. Meade, su consejero de Asuntos Coloniales en la Delegación.

El sentido común nos está gritando: ¿De qué sirve a Inglaterra la puerta del Mediterráneo si ya está negociando el retiro de Egipto? "La diplomacia y estrategia inglesa en el Mediterráneo" tenían para mí un gran valor cuando las estudiaba como un curso interesantísimo con el profesor Hoffman en la Universidad de Fordham, pero como realidad política actual ya no tienen el valor de antes. Hoy el mundo mediterráneo será defendido principalmente por España, por los países árabes y por los Estados Unidos. Es más posible llegar a ver un millón de soldados hispanoamericanos en el norte de Africa que 500.000 soldados ingleses cruzar por el Mediterráneo.

Las presentes negociaciones entre Egipto e Inglaterra son una excelente experiencia para tener en cuenta en las conversaciones entre España e Inglaterra. Dos son las cuestiones fundamentales en esas discusiones sobre el retiro de los 80.000 soldados ingleses del Canal de Suez. La primera se relaciona con las facilidades que Egipto permitirá a Inglaterra en esa zona para el caso de defensa de esa área. Si los países árabes son atacados, Egipto permitirá el regreso de las fuerzas inglesas. Los ingleses han hecho de este asunto una cuestión importantísima. Conociendo su presente posición mundial de retirada estratégica y sin un poderío humano capaz de influir decisivamente en cualquier conflicto militar, este interés inglés por defender el Cercano Oriente se convierte en una cuestión de orgullo y amor propio más que en una cuestión militar. Si los ingleses así lo quieren..., ¿por qué no dejarlos contentos con sus ilusiones sobre la preponderancia inglesa en el Mediterráneo? Si ellos regresan, el comando de cualquier fuerza extranjera en Egipto estará bajo el control egipcio. Al final de cuentas, los 16.000 soldados ingleses en Corea casi pasan inadvertidos. La

segunda se relaciona con los técnicos ingleses que están trabajando en el Canal de Suez. Un caso parecido se presentó en la India con técnicos y funcionarios ingleses. En Egipto los ingleses insistían al principio en que esos técnicos deberían seguir vistiendo "el uniforme de los soldados de la reina". Ahora han llegado a un acuerdo de que permanecerán en Egipto, no en uniforme militar, sino como civiles, bajo una dirección inglesa, pero supervisados por el Gobierno egipcio. En Gibraltar se presentarán problemas diferentes, pero siempre habrá una semejanza con el retiro inglés en la India y con las presentes negociaciones sobre su retiro del Canal de Suez.

¿Por qué no? Para Inglaterra la visita de su reina a Gibraltar tuvo que haber sido "Un gran día". Al menos, fué un día. Al día siguiente el editorialista del *Times*, de Londres, ya dudaba.



